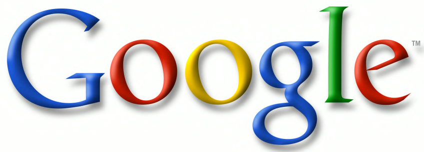





YAR
Fischer

Grundzüge

der

Philosophie

und der

Theosophie

populär und für gebildete Leser leicht fasslich

dargestellt

von

Dr. Bernard Fischer.

Preis 4.50 M.



Leipzig 1899.
Kommissions-Verlag von M. Schäfer.

Meinem edlen, hochherzigen Gönner,

dem weitbekannten und allgeehrten Menschenfreunde

Herrn Alphons Jacobson,

sei dieses mein letztes Werk

als Zeichen des Dankes, der Hochachtung und der wahren Verehrung gewidmet.



Zwar entspricht eine Widmung ohne dazu eingeholte Erlaubniss nicht ganz den Forderungen des Anstandes, doch hoffe ich, dass Sie, geehrter Herr, diesen Verstoss benachsichtigen werden, wenn ich versichere, dass mit der wohlwollenden Annahme dieser Widmung mir eine Wohlthat geschieht.

Ja, ich muss es offen gestehen, dass ich, ermüdet vom harten Daseinskampfe, erschlafft unter der Schwere hohen Alters und erfahren darin, dass in unseren Tagen auch die Wissenschaft vom Glücke abhängt und ihre Anerkennung nur auf dem Wege der Gunsterwerbung erschleichen muss; dass ich unter allen diesen Umständen mich entmuthigt und entkräftet für jede weitere wissenschaftliche Thätigkeit gefühlt hätte, wenn mich nicht das, gewiss von Vielen mit mir gefühlte Verlangen, Ihnen Verehrung öffentlich auszusprechen, ermuthigt und gestärkt hätte. Auch habe ich gesehen, wie Sie, geehrter Herr, unermüdet arbeiten und nur, um mit dem

Erwerben Hilfsbedürftigen beizustehen, arbeiten; wo ich es dann unter meiner Ehre gefunden hätte, Ihre Güte, mit der Sie für mein Alter sorgen, so ganz müssig anzunehmen. Sollte ich daher mit dem Ihnen gewidmeten Buche der Wissenschaft einen Dienst geleistet haben, so gehört das Verdienst Ihnen zu den vielen Verdiensten, die Sie um die wissenschaftbeflissene Jugend und um die hilfsbedürftige Menschheit sich erworben und sich täglich neu erwerben.

Uebrigens will ich mit dieser Widmung mein Buch vervollständigt haben. Dasselbe soll nämlich eine Art philosophischen Systemes sein, zu dem unbedingt auch eine Ethik gehört. Während aber die Philosophie auch bei rein-theoritischer Behandlung, wie es in meinem Buche geschieht, ihren Werth hat, verlangt die Ethik practisch behandelt und durch die That belebt zu sein. So habe ich denn meine philosophische Untersuchung Ihnen, geehrter Herr, gewidmet und wünsche nur, dass alle Welt Sie kennen möchte, wie ich seit mehr als zwanzig Jahren Sie kennen zu lernen die Ehre habe, — dann hätte ich die schönste lebendige Ethik geboten.

Leipzig, *Januar* 1899.

Dr. Bernard Fischer.

מנחה הי"א

לכבוד איש רב פעלים חכם חוקר ופילוסוף
שמו נודע בישע בת רבים בישם הגאה לו
דר' איזידאר זינגער נ"י
מאת המחבר מוקירו מכבדו.

Vorrede.

Gewöhnlich meint der Leser dem Verfasser einen Gefallen, darin eine Ehre zu erweisen, wenn er seine Vorrede liest. Ich will dies dankend anerkennen, glaube aber dennoch, dass es auch in seinem, in des Lesers Interesse liege, gleich bei Beginn des Lesens zu wissen, was jener anstrebt und auf welchem Wege er zum Ziele seines Strebens zu gelangen suche. Freilich soll dies im Titel und etwaig sonstigen Beifügungen gesagt sein; aber die Begriffe von „Grundzügen", Popularität und Leichtfasslichkeit, wie ich sie beispielsweise als Titelblatt des vorliegenden Buches habe, sind sehr dehnbar, und erachte ich es als nicht ganz übrig, sie genauer zu determiniren:

Unter der Bezeichnung „Grundzüge" will ich die griechischen Philosophen gemeint haben, jene Meister des Denkens, die in kurzem Zeitraume von kaum hundert Jahren Denkmaterial für Tausende von Jahren angesammelt haben und deren Hauptgedanken ich in möglichstem Zusammenhange und möglichster Kürze wiederzugeben bemüht bin.

Dass ich jedoch diese engen Grenzen überschreite und mich sogar zur Construirung eines eignen Systemes versteige, bitte ich, dasselbe nur als blossen Versuch anzusehen, und geschieht es auch deshalb von mir, weil ich darin der weiteren Verheissung des Titelblattes, populär und leicht fasslich zu sein, gerecht werden wollte. Von welch einem guten Erfolge der heute in den Anfangsschule der „Anschauungsunterricht" für das Kind geworden ist, das ist unbestreitbar; so fingen die ersten Menschen an zu denken, und als solche Kinder dürfen wir nie aufhören, geleitet durch die Natur und durch die Anschauung ihrer Erscheinungen, weiter zu denken. Zugleich soll in diesem Versuche eine Erklärung geboten sein zu der von mir gegebenen Definition von Philosophie, es sei unter derselben die „Abstraction des Kosmos" zu verstehen, worin gesagt sein soll, es habe der Philosoph das sichtbare Universum und die in ihm sich vollziehende Gesetzmässigkeit, also den ganzen Kosmos, begrifflich aufzufassen und in das Bereich seiner Untersuchung zu ziehen. Ich trage durchaus kein Bedenken es auszusprechen, dass dort, in Bezug auf Grundzüge, es mir ebenso als philosophisches Flunkern und bloss gelehrtthuerisches Schwadroniren erscheint, wenn der Jünger der Philosophie, der Studiosus, in Benutzung der gepriesenen, aber wenig segensreichen sogen. „Lehr- und Lernfreiheit" mit Cartesius, Spinoza, Kant und Hegel etc., ja sogar mit mehren neueren und neuesten kaum nennenswerthen Philosophen

anfängt, bevor er durch jene griech. Meister des Denkens erfahren hat, welchen Gedankengang die Philosophie vorher genommen, was sie daher von ihm will und was er von ihr auch zu erwarten hat; dass es, wie dort verfehlt, mir hier, bei der Art des Philosophirens, ebenso nur als blosses Wortgeflimmer, nichts als eitler Gedankenkitzel, höchstens als blosses Hilfsmittel, als Logik, erscheint, wenn wir philosophiren ohne kosmische Anschauungslehre, ohne dass wir den Kosmos ganz vor Augen zu haben und die Richtigkeit unseres Philosophirens nach ihm prüfen und aus ihm erkennen. Dieses Prüfen und Erkennen aber kann nicht Sache des Philosophen sein, der es nur mit dem abstracten kosmischen Begriffe zu thun hat, sondern muss dem practischen Fachgelehrten überlassen bleiben, der wieder nie es zu einer Fertigkeit bringen wird, wenn er nur, von den Sinneswahrnehmungen dazu gestossen, hinter der Empirie einherschleicht, bis ihm der Zufall Etwas auf den Kopf geworfen, ohne dass er durch metaphysisches Abstrahiren zur Induction geleitet wird und auf dem Wege philosophischen Schauens zu einem *angestrebten* Ziele gelangt.

Dagegen aber, gegen dieses Ueberschreiten der angekündigten „Grundzüge“ durch den Aufbau eines ganzen Systemes, habe ich bezüglich des Materiales innerhalb der engsten Grenzen der Theorie mich gehalten. Wozu sich zum Mitschuldigen des Zeus machen in der Barbarei, die er an dem unglücklichen Prometheus verübt! Denn solch ein hartgeplagter Prometheus ist die Philosophie, seitdem man die sociale Frage staatlichen Fortbestehens in das Bereich der practischen Philosophie hineingelegt und sie so, an den Felsen der Zeit gefesselt, preisgegeben hat dem schwarzen Geier des Demagogenthumes und der Anarchie, der Zerrgestalt einer misskannten Freiheit und den Ausgeburten einer zügellos dahinrauschenden Genuss- und Lebenssucht.

Im 13. Cap. scheint es, als wäre ich auf halbem Wege stehen geblieben, da ich nicht weiter als bis zu den Problemen komme, welche der Scholastik zu Grunde lagen. Thatsächlich aber war auch mit diesen schon die Aufgabe des Buches gelöst, das als „Grundzüge“ auch nur jene Probleme zu berücksichtigen hat, welche sich dem Denken unwillkürlich aufdrängten und es so zur speculativen Philosophie führten, keinesfalls jene der späteren namentlich der modernen Philosophie, welche schon mehr gesucht und erkünstelt, ich möchte sagen *erphilosophirt* sind, eine philosophische Bildung nämlick voraussetzen, wenn man sie verstehen soll. Ueberdies folge ich in meinem Buche unbedingt der orientalischen Annahme einer animistisch belebten Natur, in welcher Annahme die meisten dieser neueren Probleme auch schon ihre Lösung gefunden.

Eine Schwierigkeit, die vielleicht dem Leser als sprachliche Unbeholfenheit erscheinen dürfte, stellte sich mir entgegen in der gesuchten Vermeidung des sonst in metaphysischen Untersuchungen häufig gebrauchten Adjectives „geistig“. Doch musste ich mich dieser Schwierigkeit unterziehen, weil mir diese Bezeichnung zu lax war für den streng abgegrenzten Begriff,

den ich in die Bezeichnung von „Geist“ hineinlege. Ebenso mied ich das Wort „Verstand“, dem von Kant sogar eine besondere Seelenfunction zugeschrieben wird, weil mir der Verstand nichts anderes als practische Vernunft ist, jene Lehre nämlich, die wir aus Lebenserfahrungen ziehen, wie die Vernunft die ihrigen aus den kosmischen Erscheinungen, und daher nicht in den Rahmen einer rein-theoretischen Philosophie gehören.

Leipzig, den 6. Januar 1899.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Capitel 1.

(*Sein und Dasein, das Universum und die Natur, die Welt und die Daseinswelt.*) Alles Seiende, zu dem auch wir gehören, mit dessen Umwandlungen wir leben und durch dessen Gewahrwerden wir unseres Lebens uns bewusst werden, nennen wir Universum oder auch Natur; ersteres in Bezug auf seine Einheit und Alleinheit, dass es ein einheitlich Ganzes ist, ausser dem es kein Anderes giebt, letzteres in Bezug auf die Beweglichkeiten und Veränderlichkeiten, welche innerhalb desselben sich vollziehen und durch diesen Vollzug stets neue Gebilde erzeugen.

In seiner Totalität, d. h. im ganzen Umfange seines Bestehens, ist daher das Universum ein starres, in sich verschwommenes, unerkennbares, von dem jeder Begriff der Zeit und der Bewegung ausgeschlossen und das durch ein besonderes Merkmal nicht kennbar zu machen ist. Denn unter Bewegung verstehen wir das Gerathen oder wenigstens die Möglichkeit des Gerathens eines Gegenstandes aus dem einen Raume in den anderen; er befand sich in jenem, befindet sich heute in diesem und wird morgen oder später in einem anderen Raume sich befinden; oder: er ist jetzt da, während welcher Zeit er dort sein könnte. Von diesem Begriffe der Beweglichkeit ist das Universum, als Totalität alles Seienden, ganz ausgeschlossen, weil alles und jedes, das ist, zu ihm gehört, mithin auch der Raum, den es einnimmt, und giebt es daher für das Ganze keine zweierlei Räume, kein „da", aus welchem, kein „dort", in welches es gerathen könnte. Und da, wie wir im erst angeführten Beispiele flüchtig zu bemerken Gelegenheit hatten und weiter ausführlicher beweisen werden, die Bewegung im Raume im engsten Zu-

sammenhange steht mit, ja sogar unzertrennlich ist von der Bewegung in der Zeit, also von jeder Zeitbestimmung, so haben wir neben der Unbeweglichkeit das Universum als etwas Zeitloses anzusehen, bei dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ganz unbestimmt in das einzige Moment des Seins verschwimmen.

Ebenso aber wie von Raum und Zeit, den Bestimmungen des „wo“ und „wann“, ist das Universum von allen Merkmalen der Qualität, der Bestimmung des „wie“ ausgeschlossen. Die Bestimmung durch gewisse Merkmale setzt nämlich gewisses Gegenständliches voraus, das andere Merkmale hat. Wo es daher kein Anderes, kein Gegenstandliches giebt, ist auch das Merkmal ein ganz bestimmungsloses, hört auf Merkmal zu sein. Im Lande der Lahmen sind nicht nur alle Menschen nicht lahm, sondern es giebt daselbst gar keinen Lahmen, keine Abnormität gestörten Gleichmasses der Glieder, weil dort diese Störung des Gleichmasses das Normale ist. Litte das ganze menschliche Geschlecht an Gicht und Rheuma, so hätten diese Zustände aufgehört Krankheiten zu sein, sowie es andererseits wieder keinen einzigen gesunden Menschen auf der ganzen Erde gäbe, der nicht mit jedem Augenblicke dem Tode sich mehr näherte, d. h. ganz gefährlich krank wäre, wenn nicht alle Menschen an dieser Krankheit litten, wenn es überhaupt keinen Gegensatz vom Leben, keinen Tod, gäbe. So ergeben nur aus Gegenständlichem sich die Qualitäten der Dinge; wir kennzeichnen die Qualitäten, das „Wie“ des einen Dinges, indem wir auf das „Wie“ des anderen hinweisen, das anderer Qualität ist: überall giebt es nur Verglichenes und Vergleichendes.

Was lässt sich aber erbringen, das als zweites Gegenständliches der Alleinheit des Universums als etwas Vergleichendes gegenübergestellt werden könnte? Bei seiner Umwandelbarkeit im Raume und seiner Unbiegsamkeit im Wandel der Zeit wissen wir vom Universum nichts weiter, als dass es „ist“. Das Sein ist sonach seine Qualität, die nur das Nicht-Sein zum Gegensatze hat. Das ist aber nur logischer Gegensatz, Denkform, die sich mit Hypothesen, Möglichkeiten,

ja auch mit negativen Zahlen begnügt, und uns höchstens ein Schema bietet, das aber nie mit einem concreten Wirklichen und einer positiven Grösse ausgefüllt werden kann, weil der vergleichende Gegensatz, das Nichtsein, auch nichts Wirkliches ist.

Ohne dass wir daher von ihm selbst etwas Bestimmtes aussagen könnten, wie, wann und wo es ist, erscheint das Universum nur als blosser Rahmen des Seienden, der erst durch seinen Inhalt sich uns als Etwas kennbares macht. Diesen Inhalt bilden die sogenannten Elemente, einfache, unzerlegbare unzusammengesetzte Urstoffe, die zwar auch formlos sind, aber doch schon eine Qualität aufzuweisen haben Denn dadurch, dass es mehrere Elemente giebt, hat jedes derselben schon ein Gegenständliches, ein Vergleichendes, mit dem verglichen es so oder auch anders erscheint, mithin schon ein „Wie", eine Qualität für sich besitzt. Auch die Begriffe von Ort und Zeit dämmern (nur sehr schwach) aus den Elementen hervor. Sie sind im allgemeinen Ganzen da für uns, haben einen Ort, wo sie sind, nämlich den Rahmen der Zeit, das Universum, bieten daher ein bestimmtes Dasein, können aber keinen bestimmten Ort innerhalb dieses Raumes für sich beanspruchen, weil sie chaotisch untereinander vermischt sind, und ragen sonach in ihrer Bestimmungslosigkeit an Raum auch in die Bestimmungslosigkeit an Zeit, in die Ewigkeit, in die zeitliche Unendlichkeit zurück.

Hier ist es aber wieder die Umwandlung, das Gerathen aus der einen Qualität in die andere, die Natur, wie wir die Umwandlungsfähigkeit und die sich vollziehende Umwandlung nennen, welche zunächst auf die Bewegung, auf das Gerathen aus dem einen Raume in den andern, also auf die Bewegung im Allgemeinen führt, zugleich aber auch weitere bestimmte Formen, d. h. abgesondert für sich bestehende Dinge erzeugt, die wieder abgesondert bestimmte Räume für sich beanspruchen. Denn diese Veränderlichkeit der Umwandlung der Qualitäten besteht darin, dass verschiedene Qualitäten auf einander gerathen, sich verbinden und so neue Qualitäten erzeugen, und zwar wird die neue Qualität stets eine andere sein, je nach

der Menge, d. h. nach der Zahlenverschiedenheit (dem Aequivalente) des einen oder anderen Elementes. Da nun in der Zahlenverschiedenheit Umfang und Grösse, in der gegenseitigen Lage dieser Grössen wieder verschiedene Gebilde entstehen, in denen der Begriff ausgeprägter Formen liegt, so erhalten wir eine Manigfaltigkeit von Gebilden und ausgeprägten Formen, was wir Welt nennen.

An Stelle des einheitlichen, in Zeit und Raum unbegrenzten, daher unendlich ewigen All tritt nun eine Welt, die alle geschiedenen Gebilde und alle abgegrenzten Formen in sich fasst, das Weltall, in welchem wieder die Natur nicht aufhören kann Natur zu sein, d. h. ewige Umwandlung ist, die nie aufhören kann, neue Gebilde zu erzeugen und neue Formen zu prägen. — An Stelle der Unendlichkeit des All in Zeit und Raum, d. h. dass es uns nicht fasslich ist, dass wir es nicht begreifen können, wie das All von Zeit und Raum begrenzt sei, tritt nun die Zahllosigkeit, die endlose Fülle von Gebilden und Formen, die unmöglich räumlich begrenzt und in ihrer ewigen Umwandlung zeitlich erfasst werden können.

Aber auch der Begriff des Seins tritt uns hier in bestimmterer Form und festeres Gebilde entgegen. Wir sagen nicht mehr vom Sein bloss aus, dass es ist, sondern auch wo es ist und wie es ist: es wird zum Dasein, wo wir das bestimmende „da" nicht nur local zu nehmen haben, wo es ist, sondern auch temporal und zugleich qualitativ: es ist das, was für uns so ist, wie wir jetzt es wahrnehmen, unbekümmert um das, was es früher war und was es in seiner Umwandlung noch werden wird; es ist für uns ein gegliedertes Mannigfaltiges, eine Daseinswelt.

Cap. 2.

(Eigenschaft, Kraft, das Leben der Natur, die Sinnenwelt.) Was wir an den Gebilden zunächst wahrnehmen, ist ihre Qualität, wie sie es auch war, die zunächst uns die Elemente, aus deren Zusammenfügung die Gebilde entstanden, als gesondert von einander zur Wahrnehmung brachte. Diese

Qualität ist zweifacher Art; das, was das Gebilde an sich, und das, was es im Bezug auf anderes ausser ihm befindliches Gebilde ist: ersteres nennen wir Eigenschaften, letzteres Kräfte.

Nothwendigerweise und vor Allem muss jedes besonderes Gebilde ein begrenztes sein, muss, sozusagen, innerhalb des das All umfassenden Rahmens des Sein's den Rahmen seines besonderen Dasein's, seine eigne Umfassung haben. Für diese Umfassung eines für sich bestehenden Raumes gebrauchen wir die Bezeichnung Volumen. Wie jener grosse Rahmen, bilden auch den Inhalt dieses kleinen Rahmens die Elemente, mit dem Unterschiede nur, dass sie dort, im Rahmen des unbestimmten Sein's, chaotisch vermischt und formlos liegen, hier aber, im Rahmen bestimmten Daseins, gesondert erscheinen und nach ihren Mischungsgrössen besondere Formen erhalten. Diese in besonderer Umfassung eines begrenzten Raumes liegenden Elemente nennen wir Körper, und zwar physische Körper, weil sie von der Physis, wie man in der wissenschaftlichen Sprache die griechische Bezeichnung für Natur gebraucht, uns geboten und in Form gebracht sind.

Für uns, für jenen Raumtheil oder Abschnitt der Daseinswelt, aus welchem wir zunächst unsere Wahrnehmungen gewinnen, gilt als grösster Körper die Himmelssphäre, jener kugelförmige Raumtheil des unbestimmten All, dessen Inhalt unsere atmosphärische Luft ist, bestehend aus dem Gebilde zweier Elemente, aus Sauerstoff und Stickstoff. Ob die letztgenannten auch als Elemente für das ganze All anzusehen seien, oder aber, ob es für dieses noch andere Elemente giebt, etwa Urelemente, aus deren Zusammenfügung die von uns bis allher erkannten Elemente, Sauerstoff und Stickstoff, entstanden sind, ist nicht gewiss, und hat letztere Annahme, wie wir weiter darzuthun Gelegenheit haben werden, die grösste Wahrscheinlichkeit für sich.

Die Einheit des Körpers wird durch eine Kraft bewirkt, jene der Anziehung (Cohaesion) nämlich, welche die kleinsten Theilchen der Elemente (Atome) zusammenhält. Aus dieser erwächst für den Körper wieder eine weitere Eigenschaft,

diejenige der Undurchdringlichkeit, der Widerstand nämlich, den er einem anderen Körper leistet bei Eindringen in den von ihm selbst ausgefüllten Raum. Je nach der Verschiedenheit der Undurchdringlichkeit oder Widerstandsfähigkeit erhalten wir wieder verschiedene Körper, nämlich, die einen schwachen Widerstand leisten, leicht verschieblich sind, wie unsere atmosphärische Luft und Wasser, andere wieder, wo es einer Kraft bedarf, um das Eindringen eines anderen Körpers möglich zu machen, die, wie wir den Ausdruck dafür gebrauchen, eine Masse bilden.

Die Kraft der Anziehung, wie sie dem einheitlichen Bestehen des einzelnen Körpers zu Grunde liegt, wirkt auch zwischen den aus verschiedener Masse bestehenden Körpern fort, derart, dass jeder Körper, der eine grössere Anzahl von Massentheilchen besitzt, den aus geringerer Anzahl von Massentheilchen bestehenden Körper an sich zieht; und da in unserer Welt, die Erde, der grösste und aus den meisten Massentheilchen bestehende Körper ist, zieht sie auch alle übrigen um sie befindlichen Körper an. Hierdurch ersteht wieder für jeden Körper, der auf unserer Erde oder um sie herum im ganzen Raume der atmosphärischen Luft sich befindet, eine weitere Eigenschaft, diejenige der Schwere, der Druck nämlich, den jeder Körper ausübt auf die Unterlage, die ihn hemmt, der Erde, beziehungsweise dem Schwer- oder Mittelpunkte derselben. zuzueilen.

Aber auch der Natur, der höchsten Kraft, steht das Recht zu, den Körper in dem Zustand zu erhalten, in welchen sie ihn versetzt hat, als sie ihm die Form gab. Hatte nun damals die Natur den Körper, als sie ihrer formenden Hand ihn entliess, in den Zustande der Ruhe, d. h. in einen ihm angewiesenen Raum versetzt, so muss er in diesem Raume verbleiben; hatte sie dagegen ihn angewiesen, verschiedene Räume zu durchlaufen, ihm gleichsam einen Stoss versetzt, so ist er gezwungen in fortwährender Bewegung zu bleiben und dem Stosse in gerader Richtung immer zu folgen. Daraus ergiebt sich für den Körper die weitere Eigenschaft der Trägheit, wie wir sie nennen, das Beharren in dem Zu-

stande, in welchem er einmal sich befand, sei es der Ruhe, indem er den von ihm innegehabten Raum nicht verlässt, sei es der Bewegung, indem er fortwährend aus dem einen Raume in den andern wandert. Sollten nun auf einen Körper die letztgenannten beiden Kräfte einwirken, die Zugkraft der Erde und Stosskraft der Natur, so dass er von der ersteren zur Erde niedergezogen, von der letzteren in gerader Richtung von ihr fortgetrieben wird, so kann derselbe weder dieser noch jener ganz entsprechen, sondern folgt der Diagonalkraft, in einer Richtung nämlich, die als resultierende zweier Richtungen und Linien sich ergiebt. Solche resultierende Linien sind die Bahnen, welche die zu unserer Erde gehörigen Planeten in ihrem Laufe beschreiben und in welchen diese unsere Erde wie einer der kleinsten Planeten um die Sonne kreist.

Die hier namhaft gemachten Eigenschaften gehören zu den sogenannten „allgemeinen“ oder „nothwendigen“ Eigenschaften; allgemein, weil sie jedem Körper eigen sind, und nothwendig, weil ohne Eine derselben der Körper aufhört, das zu sein, was er ist. Ebenso sind die hier genannten Kräfte allgemein, insofern als sie im ganzen Getriebe unseres Weltbaues thätig und nothwendig sind, wenn unsere Welt nicht in den chaotischen Zustand der Elemente oder gar der Ur-Elemente zurücktreten soll. Und wie diese Eigenschaften und Kräfte allgemein und nothwendig sind, das Weltganze durchdringend und den Weltbau tragend, so ist auch der Eindruck, den sie auf uns machen, ein ganzer, mit anderen Worten: wir nehmen ihr Vorhandensein mit dem ganzen Körper wahr, ohne dass wir diesen oder jenen Theil an ihm namhaft machen könnten, mittelst dessen wir diese oder jene Eigenschaft, diese oder jene Kraft ausschliesslich wahrnehmen.

Ausserdem besitzen einige Körper noch besondere, nur ihnen zukommende Eigenschaften, die wahrzunehmen es wieder besonderer Anlagen, gleichsam nur eigner Kräfte der Lebensthätigkeit im Menschen bedarf. So werden die Eigenschaften eines Körpers zu leuchten oder zu tönen nur durch das Auge, durch das Ohr wahrgenommen; das Behagen und Unbehagen

des Gaumens und der Nase rührt von den verschiedenen dem einen oder dem anderen Körper innewohnenden Eigenschaften her, sowie auch am menschlichen Körper selbst nicht alle Theile gleich beanlagt sind, die Eigenschaft der Wärme und Kälte, die Zartheit und Weichheit, Sprödigkeit oder Härte gleich wahrzunehmen.

Hier ist es also, wo der Mensch seiner Subjectivität im Seienden und seiner Gleichberechtigung mit der Natur sich bewusst wird. Diese kann nicht mehr ihre Eindrücke ihm octroyiren, wenn nicht die Empfänglichkeit für sie in ihm liegt, und die Mannigfaltigkeit des Seienden, die Welt, birgt nicht das Postulat ihrer Wirklichkeit in sich, weil sie da ist, als Daseinswelt, sondern insofern, als sie in ihrer Mannigfaltigkeit sich in der mannigfaltigen Beanlagung einer Sinnesorgane im Menschen reflectirt: als sie für ihn Sinnenwelt Welt ist.

Capitel 3.

(*Die Einheit der Welt; das dynamische und animistische Leben der Natur: die Empfindungswelt.)* Unser Gewahrwerden der Dinge, das, wie wir gesagt haben, das Bewusstwerden unseres Lebens ausmacht, vollzieht sich auf rein mechanischem Wege durch Berührung, ist ganz und gar nur dynamischer Hergang, der ebenfalls nur auf ein dynamisches Leben, auf das blosse Gefüge sich unmittelbar berührender Kräfte und Eigenschaften schliessen lässt. Denn nicht nur dass unser Tast- und Geschmackssinn in unmittelbare Berührung mit dem wahrgenommenen Gegenstande treten, werden auch unsere übrigen Sinnesorgane, Nase, Ohr und Auge durch Druck, also auf rein mechanischem Wege der Berührung und afficirt zur Wahrnehmung angeregt; erstere durch den Druck der dem riechenden oder duftenden Körper entströmenden Atome, die beiden letzteren durch den Anprall einer Welle, der schwingenden Bewegung nämlich, in welche der leuchtende Körper die atmosphärische Luft versetzt hat, oder in welche dieselbe versetzt wurde in Folge plötzlichen Zerreissens. Aehnlich sind auch die Vorgänge im Innern der

Körper selbst, die chemischen Verbindungen nämlich und physiologischen Gestaltungen, nichts anderes als rein mechanische Vorgänge, das Verschieben der Atome aus dem einen Raume in den andern. Und was ist der Lebensprozess im menschlichen Organismus anderes, als der Austausch des im Körper sich entwickelnden Kohlenstoffes mit dem in der atmosphärischen Luft vorhandenen Sauerstoffe, als ein chemisch-physiologischer Prozess, der seinem ganzen Hergange nach nur auf eine Verschiebung der Atome und auf gegenseitig dynamisches Eingreifen in einander beruht?

Wenn wir daher unseren Lebensbegriff auf die Thätigkeit und die Entfaltung der Natur übertragen und von einem „Leben der Natur“ sprechen, so haben wir in erster Linie an den Austausch von Kräften und Eigenschaften, an die Uebergänge aus dem einen Zustande in den anderen und an die Verbindung verschiedener Kräfte und Eigenschaften zu neuen Erscheinungen, also an ein ausschliesslich dynamisches Leben zu denken.

Dieses dynamische Leben der Natur ist ein ganz objectives, ein kosmischer Mechanismus, bewerkstelligt durch Kräfte, von welchen das Dichterwort gilt: „Sie scheinen zu schieben und werden geschoben“. Die Kraft erscheint hier als kalter Hauch, als bloses Wehen, da sie nicht von innen kommt, nicht im Körper selbst liegt, sondern von einem anderen, sie anregenden Körper herrührt, der aber ebenfalls nicht mehr Selbstständigkeit besitzt, als der von ihm bewegte Körper. Und die Bewegung selbst, sie ist keine freie, sich selbst überlassene, kann nicht nach einem dem Körper selbst innewohnenden Motive bald eine langsame, bald eine schnelle, jetzt eine beschleunigte, bald darauf eine verzögerte sein, sondern muss stets die Geschwindigkeit innehalten, die ihm der Stoss, also die ausserhalb wirkende Kraft verliehen; muss fortwährend eine beschleunigte sein, wenn sie dem anziehenden Körper, der Erde, sich nähert, wenn sie den Weg von oben herunter nimmt, eine verzögerte hinwiederum, wenn sie umgekehrt den Weg von unten nach oben nimmt, von der Erde sich immer mehr entfernt. Ebenso entsprechen Kraft und Be-

wegung stets der Masse des Körpers, von dem sie herrühren, stehen immer in einem gewissen Verhältnisse zu demselben, sind daher mess- und zählbar, was der weiteren Forderung des animistischen Lebens, dass es etwas Inponderabiles sei, widerspricht. Selbst in unserem Sinnesvermögen, wenn wir dasselbe als eine Erscheinung des Naturlebens ansehen, also in der Sinnenwelt, hat es die Natur noch nicht zum animistischen Leben gebracht, dessen Axiom die Unterscheidung von Lust und Unlust ist. Denn durch die Sinneserscheinungen haben wir blos die Qualität der Dinge, wie sie sind und was sie sind, wahrgenommen, ohne dass in dieser Wahrnehmung noch der Ausdruck von Lust oder Unlust läge, ob diese Qualität der Dinge nämlich einen uns an das Ding heranziehenden, angenehmen, oder uns von demselben abstossenden, unangenehmen Eindruck auf uns gemacht, also Lust oder Unlust zu wecken geeignet ist.

Und doch wäre es ganz absurd, wenn wir der Natur diese drei Merkmale animistischen Lebens, oder wenigstens die Keime, sozusagen die Prototype derselben, ganz absprächen. Denn wie könnte sie, die wir als Ursache aller Bewegungen anerkannt haben, nicht frei in ihrer eigenen Bewegung sein? Wie könnte sie Schöpferin alles empfindenden Lebens sein, wenn nicht die Fähigkeit zu empfinden in ihr selbst läge? Ebenso müssen wir ihr das dritte Merkmal animistischen Lebens, die Entfaltung von Innen, zuerkennen, nachdem wir ihr die Unendlichkeit in Zeit und Raum zuerkannt haben. Denn nur in diesem Falle, wenn wir nämlich sagen, die Natur nehme ihren Weg, d. h. entfalte ihre Kraft von innen aus, mit anderen Worten, erweitere ihre Schöpfung rings um einen innerhalb ihrer selbst liegenden Punkt, dann lässt sich annehmen, ja, wir müssen — da doch die Natur sich stets gleich bleiben muss und daher nie aufhören kann schöpferisch zu sein — zu der Annahme uns bekennen, diese Entfaltung dauere ununterbrochen in Ewigkeit, d. h. in Unendlichkeit der Zeit fort, so dass die Schöpfung, in welchem Stadium sie immer anlangt, noch da sein muss, wo sie anfangs bei Anbeginn ihres Werkes war, dass sie immer noch neue

Gebilde schafft, für sie weitere Räume fordert, d. h. dass sie, wie zeitlich in ihrem Schaffen, auch räumlich in dem, was sie geschaffen, unendlich ist.

Anders, wenn wir annehmen, die Entfaltung der Naturkraft erfolge von aussenher, mit anderen Worten, die Natur habe bei ihrer Weltbildung den Weg von Aussen nach Innen eingeschlagen. In diesem Falle muss der am äussersten Rande ihres Beginneus liegende Punkt doch immer ein bestimmter sein, und zwar dadurch bestimmt, dass er zwischen dem innerhalb sich entwickelnden wirklichen Dasein und dem ausserhalb befindlichen leeren Nicht-Sein liegt. Mögen wir diesen Punkt auch noch so weit hinausschieben und der Peripherie, in der er liegt, eine noch so weite Ausdehnung geben, so ist mit der Bestimmung des ersten auch die Weite der letzteren als eine bestimmte, begrenzte gegeben, deren Inhalt, die Daseinswelt, ebenfalls begrenzt, d. h. endlich ist, was gegen unsere Voraussetzung und auch gegen jede mögliche Annahme ist.

Der orientalisch pantheistischen Weltanschauung nicht zu gedenken, welche das Leben der Natur als Gottheit, mithin als höchste Intelligenz anerkennt, können wir nach diesen Ausführungen doch umhin, diesem Leben Empfindung und Vernunftanlage, d. h. den Animismus, nicht völlig absprechen, müssen uns aber dabei hüten, diesen Animismus auf das g a n z e Leben der Natur, d. h. auf ihr Walten über Alles und Schaffen jeglichen Gebildes, auszudehnen, wie dies wohl nach dem weiteren Verlaufe orientalischen Denkens mehrere Denker der Hellenen, namentlich Plato, gethan, welche alle Weltkörper als animistisch belebte Wesen ansahen. Denn diese Körper sind nichts als verdichtete heisse Dünste und zusammengeballte Nebelberge, erhielten und erhalten noch fortwährend ihren Zuwachs, wie etwa der im Rollen begriffene Schneeballen, und ihre Form, wie jede im Erkalten stehende heisse Masse, von aussen her und von äusseren Einflüssen; bleiben, mögen ihre Dichtigkeit und ihre Schwere noch so verschieden sein, doch immer nur unorganische Körper, Massen mit ponderabilen Kräften. Dieselben bilden gleichsam den

Unterbau und die Umfassung des Universums, das, wie Aristoteles sinnreich und auch ganz richtig nachweist, selbst unbeweglich ist, innerhalb dessen aber sich die Bewegung vollzieht als erstes Lebenszeichen der Natur. Von diesem ersten Stadium des Lebens, wie es zunächst an jenem Grundbau und seinen Umrissen sich uns ankündigt, können wir freilich nichts mehr erwarten, als einen bloss dynamischen Hergang, als ein mechanisches Eingreifen der an die Masse gebundenen ponderabilen Kräfte in einander, als ein scheinbares Schieben, das in Wirklichkeit aber ein blosses Geschobenwerden ist.

Aber die Natur selbst, das diesem Mechanismus zu Grunde liegende Princip nämlich, sie trägt die Keime dieser Bewegung in sich, ist Urgrund und erste Ursache aller dieser durch die Bewegung sich vollziehenden Umwandlungen. Als Keime der Bewegung haben wir, wie oben bereits flüchtig erwähnt, die an oder in den Dingen sich vollziehende Veränderung der Qualitäten und Eigenschaften anzusehen; wenn ein Ding jetzt warm ist, d. h. die Eigenschaft der Wärme besitzt, später aber kalt wird, die Eigenschaft der Kälte annimmt, ist dies eine Veränderung in der Qualität, der Uebergang aus dem einen in den andern Zustand, oder, was dasselbe ist, ein Wechsel der Eigenschaften. Da nun das Volumen, d. h. das Innehaben des Raumes, zu den allgemeinen Eigenschaften gehört, ohne die ein Körper aufhört, Körper zu sein, der Wechsel dieser Eigenschaft auch als Veränderung der Qualität, als Bewegung anzusehen ist, gilt es sogar als eigentliche Definition für dieselbe, indem wir sagen: Bewegung ist das Gerathen eines Körpers aus dem einen Raum in den andern. Als erste Ursache aller Bewegung darf ferner diese keine andere Ursache vor sich haben, muss eine freie, d. h. sich selbst bestimmende, ein Streben nach Etwas, ein Wollen sein. —

Wie kann aber das Chaos, in welches wir diese erste Ursache der Bewegung zu versetzen haben, Träger einer Freiheit sein? Dasselbe, dessen eigentliches Merkmal darin liegt, dass es kein Merkmal hat, dass es in Ermanglung eines

Gegenständlichen ein ganz unbestimmtes und bestimmungsloses ist, aus dem erst alle Gegenständlichkeit und Bestimmtheit sich herausbilden soll, dasselbe sollte zugleich das Streben nach einem bestimmten Etwas und den Willen in sich fassen, dessen Ziel ein Gegenständliches ist? — Nothwendigerweise müssen wir daher darauf verzichten, dieses im Gemisch der Elemente, dem bestimmungslosen und regellosen Chaos, liegende Wollen und Streben der Natur im gewöhnlichen Sinne zu nehmen, wo dieselben ein gegenständliches Bestimmtes vor sich haben. Vielmehr haben wir dasselbe nur als blinden Trieb aufzufassen, der etwas will, ohne zu wissen, was das Etwas sei, der nicht dieses oder jenes anstrebt, sondern blos nur das nicht zu sein strebt, was er ist; also ein Entäusserungstrieb, ein Drang aus sich selbst herauszukommen, oder, wenn wir uns denselben versinnlichen wollen, eine Expansivkraft.

Die alten Griechen, speciell die Denker der jonischen Schule, haben, obschon sie von den verschiedenen Gasarten und deren Eigenschaften keine genaue Kenntniss hatten, doch in einem feinsinnigen Vorgefühle eine dunkle Ahnung von dem ursprünglich gasartigen Zustande des Universums und den richtigen Begriff von dem diesen chaotischen Gemisch von Gasen innewohnenden Naturleben gehabt. Denn wenn Thales das Wasser, Heraklit das Feuer und andere dieser Schule den Aether als „Hyle". d. h. als Urstoff und erstes Princip der Welt bezeichnen, ist darunter nichts anderes als etwa heisse Dämpfe, ein feuriges Fluidum oder sonst eine im ewigen Zerrinnen und Verrinnen begriffene Nebelmasse, immerhin ein gasartiger Zustand der Elemente, mit einer ihnen innewohnenden Expansivkraft gemeint, die sie, die Anhänger jener Schule, als Thätigkeit, mithin als Anfang alles Lebens und als Leben der Natur bezeichneten. Wir werden im Verlaufe des Weiteren auf diese Theorien zurückkommen, müssen aber hier, insofern es als Einleitung zu einer von uns weiter aufgestellten Theorie erforderlich ist, doch auf den folgenden Umstand aufmerksam machen:

Denken wir uns nämlich diesen im Weltraume wirkenden Entäusserungstrieb und das Bestreben nach Heraustreten aus sich selbst, als eine nach allen Richtungen hin mit gleicher Intensität ausstrahlende Expansivkraft, ähnlich jener, wie sie in einem abgegrenzten Gas-Volumen sich befindet. In dem Volumen chaotischer Elemente, also des gasartigen Urzustandes, innerhalb dessen der von uns bewohnte Planet, die Erde, liegt, haben wir uns die Sonne als Centralpunkt zu denken, von wo aus jene treibende Kraft nach allen Richtungen hin ausströmte. Wie nun bei jedem gasförmigen, heissen Dunstkreise Niederschläge stattfinden und Ablagerungen sich bilden, bestehend aus jenen Aggregationstheilchen, die, sei es durch Erkalten, sei es durch ihre innere Beschaffenheit, schwerer sind, als dass die Expansivkraft sie noch zu tragen und mit sich fortzureissen vermöchte, so mochten mehr abgekühlte oder ihrer inneren Beschaffenheit nach schwerere Elemente, Tropfen oder Atome, sich abgelagert haben, die dann Planeten wurden.

In unserem Sonnensysteme und für unseren Planeten wirkt jene Triebkraft nach Osten, auf welchem Wege jenes von ihr getragene Atom zum Niederschlage kam, welches später durch Anhäufung anderer gleichartiger Atome zu der von uns bewohnten Erde wurde. Daher die Bewegung derselben um sich selbst oder, wie man es gewöhnlich annimmt, die Umdrehung um ihre Axe, die Rotation, als resultirende zweier Componenten sich ergiebt, deren einer die Centrifugal- resp. — da die Kraft hier an der Oberfläche wirkt, — die Tangentialkraft darstellt, hervorgerufen durch jenen Entäusserungstrieb der Natur, während der zweite Component, die Centripetale, von der Schwere des Niederschlages oder der Ablagerung massiver Elemente herrührt.

Und wie der von uns bewohnte Planet und Millionen anderer Planeten einst, so entstehen und vergehen heute noch und werden unablässlich fort entstehen und vergehen neue Planeten und neue Welten. Denn die Natur kann ihre eigne Natur, jenen blinden Trieb und wilden Schöpfungsdrang nicht verleugnen, und sollte der Weg zu neuen Schöpfungen auch

über die Trümmer tausend zerfallener Welten führen. So rast im wilden Trabe die Natur immer fort, und an das vermeinte Ziel angelangt, fühlt sie sich ebenso wenig befriedigt, ebenso zur Herstellung bestimmter Formationen und zur Schöpfung neuer Welten angetrieben, als sie es an dem in die Ewigkeit verronnenen Einst war, da sie den ebenso schwankenden Schritt ins Dasein that durch Trennung und Sonderung des unbestimmten und bestimmungslosen Chaos zu bestimmten Formationen und zu Gebilden, deren Grösse zwischen den kleinen Molekülen und den grössten Weltkörpern schwankt. Das ist die Unendlichkeit in Raum und Zeit: Eine Schraube ohne Ende, ein Uhrwerk ohne Zeiger; eine Sisyphus-Arbeit der Natur, die immer weiter schreitet, ohne je ans Ende zu kommen, Welten auf Welten thürmt, ohne je eine fertige Welt vor sich zu haben, ohne je nach Verhältniss der geschaffenen deren Zahl und Umfang angeben zu können.

Wenn aber auch während ihres raschen Fluges zurückgelassen, so hat die Natur doch die von ihr in's Dasein gesetzten Welten nicht ganz ver- und sich selbst überlassen, sondern wirkt fort an ihnen, durch Schaffen edlerer Formen und zarterer Organismen. Wenigstens auf dem von uns bewohnten Planeten — und warum sollte es bei den anderen anders sein? — gewahren wir in der Pflanze eine grössere Sorgfalt und kunstvollere Ausführung, die schon auf eine höhere Entfaltung der in ihr wirkenden Naturkraft schliessen lassen. Nicht wie bei den aus Anhäufung steinartiger Atome entstandenen Weltkörpern, die ebenso nur dynamisch unter einander verbunden sind, als ihre Entstehung nur auf dem dynamischen Moment der Schwere beruht, gewahren wir bei der Pflanze vielmehr ein Wachsthum von innenher und eine Kraftentfaltung, die sich mit jeder noch so riesigen Naturkraft messen kann. Mitten in sandiger Wüste und steriler Oede erhebt sich ein Fels, auf dessen Spitze in üppigem Laubgrün ein Baum prangt, strotzend an nährendem Safte. Ein Blütenstäubchen war's, das von leisem Windeshauche hierher geweht worden ist und hier zum Baume wurde. Wie vermochte es aber jenes winzige, weiche Stäubchen den gewaltigen Felsen

zu zerklüften, um durch sein hartes Gestein die zarten Fasern zu senden? Weil in ihm die Bedingung aller Forterhaltung liegt, und die beiden Pole, Sein und Nicht-Sein, in ihm vereinigt sind durch das Princip des Lebens, das bewältigen muss den Tod, dem die starre Masse anheimgefallen ist; weil die Expansivkraft der Natur in ihm waltet, die nie aufhören kann aus sich selbst herauszutreten und neue weitere Räume zu gewinnen. Hatte doch aber bei Anbeginn an der Stelle, wo heute unsere Erde liegt, diese Expansivkraft es kaum vermocht, ein Atom mit sich weiter fortzutragen, und wie vermag sie es nun den Felsen zu zerspalten und sein Gestein zu verrücken?

Aber es erging und ergeht der Natur, wie es ihrem Lieblingskinde, dem Menschen, zu ergehen pflegt, oder richtiger, nach dem Ergehen der Menschen lässt sich auf dasjenige der Mutter-Natur schliessen. Arbeiten wir in weitem Umfange, dann zersplittern wir unsere Kraft, ohne sie je ganz zur Entfaltnng kommen zu lassen; concentrieren wir dieselbe aber auf einen engeren Kreis oder gar einen einzigen geringeren Theil, dann gelangt sie erst zur vollen Blüte und bietet an Ausnutzung einen weit grösseren Ertrag, als sie ihn sonst je zu bieten vermocht hätte. So hat die Natur auch da, wo sie an einem geringen Theil des Universums thätig war, durch Schaffung höherer Organismen und edlerer Formen sich stets zu höherer Vollkommenheit emporgeschwungen, um dasjenige, was sie dort, bei dem Weltenbau im Ganzen, durch Erweiterung nach unendlichen Fernen that, hier bei dem Ausbau der einzelnen inneren Theile desselben, durch intensives Schaffen zu ersetzen. Ja, wir können füglich annehmen, dass, falls die Natur an der Stelle, wo unsere Erde und andere Himmelskörper heute liegen, damals, als sie zum ersten Male ihren Flug hier nahm, mit gleicher Intensität gewirkt hätte, als sie später an der Ausbildung dieser Himmelskörper gewirkt, unsere Erde nie und nimmer eine Welt geworden wäre, weil sie nie das Atom zur Ruhe hätte kommen lassen, sondern — was vielleicht einst noch werden kann — statt in zersplitterte Welten massenhafter Theilchen das chaotische Princip finsteren Ur-Seins in das einer einheitlich klaren Intelligenz umgesetzt hätte.

Als auf nächst höherer Stufe der Schöpfung stehend nannten wir, und verdient genannt zu werden, die Pflanze, nicht nur, weil sie vor dem Gebilde des Stein- und Mineralreiches einen reich gegliederten organischen Bau hat, sondern auch, weil diese Organe im Innern der Pflanze, gleichsam geschützt vor jedem Eingriffe äusserer dynamischer Einwirkung, liegen und trotz ihrer Zartheit und Weichheit es doch mit der steinigen Scholle aufnehmen, wie es schon der einfachste pflanzliche Organismus täglich zeigt, der Grashalm, der seine zarte Spitze durch die Furche drängt. Aber immer noch kann die Pflanze von der Scholle sich nicht trennen; sie ist wohl frei in ihrer Entwickelung, wächst von innen aus und erweitert ihren Raum nach aussen, ist aber nicht frei in ihrer Bewegung und kann den von der Natur ihr ursprünglich angewiesenen Raum nie verlassen. Diese Freiheit der Bewegung ist erst dem auf noch höherer Stufe der organischen Entwickelung stehenden Thiere zutheil geworden, in dessen Trieb die Natur die Ebenbildlichkeit ihres eigenen Triebes, also sich selbst wiederfindet.

Denn wo eine Bewegung aus Freiheit erfolgt, muss ein Bestimmendes sein, etwas, das nicht nur die Bewegung verursacht, sondern auch sie veranlasst, nach dieser oder jener Richtung zu folgen, als strebe sie dieses oder jenes an. Hier ist das Nächstliegende das erste, wovon wir sagen können, es wird von der Bewegung angestrebt; und so ist auch die Erhaltung des eigenen Ich das nächste und erste, was das Thier in seiner freien Bewegung anstrebt; sei es die Erhaltung seiner eigenen Existenz durch Nahrung, sei es, dass es weiter existire in einer ihm verwandten, ihm ähnlichen Ichheit durch Zeugung und Fortpflanzung seiner Gattung. Und was ist die freie Bewegung im Naturleben Anderes als ein solcher Trieb des Fortbestehens und der Fortpflanzung, als Schöpfungsdrang und blinder Zeugungstrieb? Dieses Zu-sich-kommen oder Sich-wiederfinden ist also das Zu-Bewusstsein-Kommen oder Empfinden, das animistische Leben der Natur.

Wir werden diesen Uebergang vom bewusstlosen Zustande zum Sich-Bewusstwerden im Leben der Natur oder, wie wir

für die beiden Erscheinungen die verschiedenen Bezeichnungen gebrauchen, des bloss dynamischen Bewegtwerdens zu animistischem Bewegen, uns zu klarerem Verständniss bringen, wenn wir jenen ursprünglich blinden Trieb und sich seiner selbst unbewussten Schöpfungsdrang im Leben der Natur mit unserem Traum-Leben vergleichen; ein Vergleich, den wir mit ebenso gutem Rechte als zutreffend anerkennen müssen, als es Unrecht wäre, wenn wir zur Ergründung des Animismus überhaupt nicht in erster Linie auf eine Gegenüberstellung des wachenden und träumenden Zustandes unser Augenmerk richteten.

Oft ist es der Fall, dass wir nach ruhigem und gesundem Schlafe bei ganz normaler körperlicher und geistiger Verfassung im Verlaufe des Vormittages auf Gegenstände stossen oder Personen begegnen und hierbei uns erst erinnern, in der vergangenen Nacht von ebenderselben Person oder ebendemselben Gegenstande geträumt zu haben. Sollte die Person oder Sache uns getäuscht und jenes Traumbild in unserer Vorstellung hervorgerufen haben? Warum thaten das nicht Personen und Gegenstände, auf die wir kurz vorher gestossen? Aber der Traum war wirklich, ist jedoch verschlafen worden und wird jetzt durch die Person oder den Gegenstand wachgerufen. Nehmen wir beispielsweise eine glattgeschliffene Platte, auf welcher ein Bild in etwas matten Farben und wenig markirten Zügen angebracht ist, und halten diesem Bilde ein anderes gegenüber, so wird das erstere, und wenn das Gegenüberhalten auch unter klarem Himmel und geeigneter Einwirkung des Sonnenlichtes geschieht, doch immer dasselbe Bild an Mattigkeit der Farbe und Unklarheit der Züge für uns bleiben. Halten wir demselben aber ein anderes ihm ganz gleiches Bild oder gar das Original entgegen, von dem es selbst abgenommen ist, dann wird es — sei es, dass unsere Verstellungskraft dadurch gestärkt wird, sei es dass die Homogenität der Farbe und die Congruenz der Figur eine merkliche Veränderung an demselben hervorgebracht — in lebhafterer Farbe und deutlicherer Figur vor uns stehen.

Ganz so verhält es sich mit unserem Traume und dem träumerischen Triebe der Natur. Wir hatten von der betreffenden Sache wirklich geträumt, jedoch war das Traumbild vom Schlaf überschattet uud so in Vergessenheit bei uns gerathen und wird erst jetzt durch das ihm Gegenüberstehen jener Person oder jener Sache in unserer Erinnerung wieder wachgerufen. Auf bloss dynamischen Wege hatte die Natur in ihrem Schöpfungsdrange und traumhaften Zeugungstriebe durch Abschabung der roheren Masse und Kreuzung der Kräfte sich aus dem Stein- und Mineralreiche durch das Pflanzenreich emporgerungen zum Thierreiche, zu einem Triebe des Geschaffenen, wie es sein eigener Zeugungs- und Schaffungstrieb ist.

Es ist kein Zweifel, dass die Natur, die ihr ganzes inneres Wesen durch äusserlich sichtbares Gebilde zum Ausdruck bringt, auch für diese wichtige Phase ihrer Entfaltung, für ihren Uebergang aus der dynamischen Bewegung zum animistischen Leben, ein Merkmal an ihren Gebilden zurückgelassen. Wie dasselbe beschaffen sei, wo wir es zu suchen haben, wissen wir noch nicht und muss es auch dahingestellt bleiben, ob es der Wissenschaft, sei es mittelst optischer Gläser, sei es mittelst des Seciermessers, je gelingen werde, dieses Protistoplasma ausfindig zu machen. Als Charakteristicon desselben dürfen wir jedoch mit ziemlicher Sicherheit die Identät der Zeugungstriebe ansehen: das Sich-Wiederfinden des Schaffenden in dem Geschaffenen, ganz ähnlich jenem in sich verronnenen Spiegelbilde, das durch ein ihm ähnelndes zweites Bild deutlichere Züge annimmt, ähnlich unserem verworrenen Traume, zu dessen klarem Bewusstsein wir erst gelangen durch das Gewahrwerden des Gegenstandes oder der Person, welche den Inhalt des Traumes ausmaehten. Beide, die Klarheit des Spiegels, wie auch das Bewusstwerden des Traumes, bieten eine Befriedigung, eine Lust, wie im entgegengesetzten Falle das verronnene Bild und der verworrene Traum als Unbefriedigung, als eine Unlust für uns bestehen; und als solch eine Befriedigung und Unbefriedigtsein, als Lust oder Unlust, also als animistisches Moment haben

wir es im Entwickelungsgange der Natur anzusehen, bei ihrem Emporsteigen über die verschiedenen Organisationsstufen von dem bestimmungslosen unbestimmt hinflatternden Atome durch das Stein- oder Mineralreich, durch das Pflanzenreich bis zum Thierreich, wo Lust oder Unlust sich für sie scheiden und die Mannigfaltigkeit der Dinge, die Welt, als ein Empfundenes vor ihr liegt, mit der zusammen sie die Empfindungswelt ausmacht.

Capitel 4.

(Das Gemüths- und das Traumleben, der Wille und die animalische Individualität: die Gedankenwelt.) Der soeben abgeschlossene Abschnitt galt dem Animismus der Natur, dem Nachweise nämlich, dass das Unterscheidungsvermögen zwischen Lust und Unlust schon im Leben der Natur selbst beginne, dass die bis zu einer gewissen Phase nur mechanische Thätigkeit desselben weiterhin zum empfindenden Leben erwache. Ebenso ist weiter auch daselbst der Versuch gemacht zur Feststellung jener Phase, wann nämlich und auf welche Weise sich dieser Uebergang vom Mechanismus zum Animismus vollziehe. Wenn wir dieser Frage Raum gaben und ihrer Erörterung mit möglichster Sorgfalt oblagen, so geschah das nur, weil wir von der gewöhnlichen Erfahrung ausgingen, welche den Animismus bloss aus dem animalischen Leben, aus dem Thierreiche, kennt. Sehen wir aber von dieser erfahrungsmässigen Thatsache ab und gehen auf das Wesen des Animismus selbst ein, ihn als etwas Abstractes im Allgemeinen kennen zu lernen, ohne Rücksicht auf sein concretes Erscheinen im animalischen Leben, dann wird die Beantwortung der umgekehrten Frage, mit welchem Rechte das Thier den Animismus für sich allein in Anspruch nehmen dürfe, welchen Antheil es an demselben habe, und was überhaupt an Empfinden es sein Eigenes, ihm allein zukommendes nennen könne, eine weit schwierigere sein, als die von uns soeben erörterte.

Wie die Lust nichts anderes ist als das Gewähren freier Entfaltung des Naturlebens, speciell des Schöpfungs- oder Zeugungedranges, ebenso ist der Schmerz, den das Thier

empfindet, nichts als ein Nicht-Gewähren der Entfaltung, als eine Störung des Naturtriebes, dessen völlige Zerstörung im höchsten Grade des Schmerzes, im Tode des Thieres, zum Ausdrucke kommt. Selbst der Geiz und die Unersättlichkeit des Menschen, dass der Geldsüchtige nie genug des Geldes bekommt, der nach Wissen Strebende nie genug weiss, und dass wir alle Sterbliche nie genug gelebt haben und noch in fernerer Zukunft fortzuleben uns sehnen; alles dieses Streben über sich, über die Zustände und über die Zeit hinaus, es ist nur das physische Erbe der Mutter-Natur, die in ihrem Triebe oder, wie wir dieselbe mit einer rein physischen Erscheinung verglichen, in ihrer Expansivkraft unablässlich nach weiteren und den weitesten Fernen dunkler Ahnung strebt.

Was ist es also, das der Mensch und im weitesten Sinne des empfindenden Lebens, das Thier, an Lust oder Unlust, an Schmerz und Behagen das Seine nennen kann, das es nicht nur mit der Natur, und dieser bloss nachempfindet?

Wie es ein und dasselbe Naturgesetz, das Wachstum, ist, nach welchem der Halm seine zarte Spitze durch die Furche drängt und die stämmige Eiche und die riesige Ceder ihre Wipfel bis in die Wolken senden, ebenso ist es ein und dasselbe Empfinden der Natur, das in dem im Staube sich windenden Wurme wie auch in dem im hohen Horste nistenden Aare sich regt, ein und derselbe Eindruck des Behagens und des Unbehagens, der wie ein rother Faden sich hinzieht von den Bewohnern der Meerestiefe bis zu den Seglern der Lüfte, von dem Weichtiere, das in Schleim zerrinnt, bis zum tausendfach gegliederten Thiere, dessen knochiges Gerippe an Härte dem Stahle gleicht, bis zum Menschen, der von den Eindrücken des Weltbaues erfasst ist und den erfassen zu können sein höchstes Empfinden, seine Sehnsucht ist.

Dass die Erklärungsprinzipien nicht ohne Noth vermehrt werden dürfen (principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda) ist oberster Grundsatz aller Forschung, den schon Plato empfiehlt und der von Kant auch als der einzige richtige Weg erkannt wird, um zur Erkenntniss des Weltgedankens,

wie sie die Philosophie sich zur Aufgabe gemacht, zu gelangen. Generalisation aller Kräfte, d. h. das Zurückführen der verschiedensten Erscheinungen auf eine allgemeine ihnen zu Grunde liegende Kraft, ist daher, wo wir sie treffen und auf welche Weise immer wir zu ihr gelangen, als eine glückliche Errungenschaft der speculativen Forschung zu bezeichnen; wogegen die vereinzelt dastehenden Kräfte, deren Zahl auf Tausende sich beläuft, nur immer als Bruchstücke eines Ganzen vor uns liegen, das zu erfassen wir nur hoffen können. Und wie erst, wenn wir die Eine dieser Tausende von Kräften, wie es das Empfindungsvermögen ist, noch weiter zersplittern in tausend verschiedene Kräfte! Eine solche Zersplitterung aber tritt ein, wenn wir den Animismus in das Thierleben selbst versetzen, d. h. das Thier zum Träger des Empfindungsvermögens machen. Nicht alle Thiere empfinden gleich, zeigen dasselbe Empfindungsvermögen, sondern es empfindet jede Rasse, jede Gattung, ja, jede Species anders, zeigt sich für diese oder jene Art der Lust und Unlust mehr oder weniger empfänglich, und hätten wir, falls die Empfindung dem Thiere selbst eigen ist, d. h. seinen Ursprung in ihm nimmt, die Verschiedenheit des Empfindens ebenfalls als etwas Ursprüngliches anzusehen; mit anderen Worten wir specialisiren mit der Species des Thieres auch die Kraft, was ganz gegen alle Wahrscheinlichkeit und auch gegen jede Methode des Forschens ist, die eine Generalisation der Kräfte anstrebt.

Ganz anders und auch weit sicherer zum Ziel führend ist die Annahme, es liege der Animismus in der Natur selbst, habe in ihr seinen Ursprung, äussere aber bei der einen oder anderen Species der Thierwelt sich anders, d. h komme bei verschiedenen Formen zum Ausdrucke je nach Verschiedenheit des organischen Baues.

Von den Mollusken, Crustaceen, Insecten und anderen auf der niedrigsten Stufe des animalischen Lebens stehenden Thieren gar nicht zu sprechen, deren freie Bewegung in der Natur, als Aeusserung ihres freiwilligen Empfindens, nichts anderes ist, als das Sinken und Steigen des Quecksilbers in der torricellischen Leere des Thermo- und Barometers; abgesehen

von diesen zu freiem Bewegen und selbstständigem Empfinden nur halb herangewachsenen Naturwesen, sehen wir auch die Empfindungsthätigkeit höher entwickelter Thiere noch immer von der Natur beherrscht. Nehmen wir zunächst die eine Klasse der Vögel, und zwar die Wandervögel an, weil sie sogar schon eine Art kosmopolitischer Freiheit documentiren. Der Wandervogel ist kosmopolitisch frei, kann ziehen wohin er will und kann wohnen wo er will. Wenn es ihn aber dahin zieht, wo er früher gewohnt, und er, aus weiter Ferne kommend, diese seine Wohnung, sein Nest, und wenn es noch so sehr im Gestrüppe versteckt ist, wieder aufzufinden weiss, so geschieht es doch nur am Gängelbande der Mutter-Natur, von dem er sich unmöglich lossagen kann. Beobachten wir weiter den Gesang, den wir unstreitig als Ausdruck der Empfindung in der Vogelwelt anzusehen haben. Diese seine nationalen Empfindungen trägt aber der Vogel trotz seines kühnsten Kosmopolitismus doch überall mit sich herum; die Nachtigall schlägt, wo immer sie ist, ihre melancholische Weise, die Lerche trillert, stets im Fluge und welches Erdenreich sie immer unter sich haben mag, ihre muthwillige Rhapsodie überall gleich, während der Star überall schwatzt, unbekümmert darum, ob Franzosen, Deutsche, Tschechen oder Bulgaren ihn hören, und der Gimpel oder Dompfaffe in allen Ländern Gimpel und Pfaffe bleibt; überhaupt alle geflügelten Sänger ihrer Sangweise stets ihrer alten Natur treu bleiben, so lange sie im Freien leben und ihrer Natur kein Kunstzwang angethan wird. Und dies alles rührt daher, weil die fliegenden Sänger zu der ihren eigenen Sangweise von der Natur gestimmt werden und sie nur die Empfindungen der Natur zum Vortrage bringen.

Dass dieser Gesang von einem Nervenreize herrührt, können wir daraus ersehen, dass wir durch Geräusch und Raspeln, durch das Reiben zweier harter Körper und überhaupt durch alle die Nerven reizende Töne den noch so phlegmatisch gestimmten Vogel zum Singen anregen können. Aehnlich anregend wirkt auch die Annäherung der Sonne an die Erde, indem die Singzeit der Vögel zwischen den beiden

Sonnenwenden, dem Winter- und den Sommer-Aequinoctium, liegt, ein Umstand, der auf eine Verwandtschaft oder wenigstens auf eine Analogie schliessen lässt, die zwischen der kosmischen Bewegung und dem Empfindungsvorgange des animalischen Lebens durch das Nervensystem besteht. Eine solche Analogie oder gar förmliche Verwandschaft zwischen Vorgängen in der Natur und Empfindungen der animalischen Welt finden wir auch bei gewissen Krankheitserscheinungen der höchst ausgebildeten und daher schon von der Natur meist entwöhnten und auf der obersten Stufe der Thierwelt stehenden Gebilde statt. Wir meinen die rheumatischen und gichtartigen Zustände am Menschen, die bei Aenderung des Wetters sich fühlbar machen, und zwar ausschliesslich in den Knochen und da, wo eine Reibung derselben stattfindet, in den Gelenken, den meist phosphorhaltigen Bestandtheilen des menschlichen Organismus, ganz entsprechend jenen sie hervorrufenden Ursachen, der Wetteränderung, die ebenfalls von einem phosphorescirenden Einwirken auf die atmosphärische Luft herrührt. Während aber dort, bei dem durch Annäherung der Sonne zur Erde erhöhten Nervenreiz, ein Gewährenlassen der natürlichen Expansivkraft, mithin ein Willfahren der Natur, eine Lust, liegt, äussert diese phosphorescirende Einmischung sich störend auf den Entwickelungsgang der Natur, bildet, wie wir den Ausdruck dafür gebrauchen, eine Art Niederschlag, eine Hemmung der Expansivkraft und wird daher als Schmerz empfunden.

Diesem ihrem Wesen nach ist daher die Empfindung ein Gewahrwerden, durch welches, wie wir oben (c. 1) gezeigt haben, insofern es sich bloss auf das Seiende im Allgemeinen bezieht, wir unseres Sein's, d. h. dass wir überhaupt sind, uns bewusst werden. Halten wir ferner an der von uns ebendaselbst gegebenen Definition von „Natur" fest, es sei dieselbe die im Sein sich vollziehende Umwandlung und Veränderlichkeit, die, was wir eben jetzt gezeigt haben, je nachdem der allen Veränderungen zu Grunde liegende Entfaltungs- oder Zeugungstrieb (Expansivkraft) fördernd oder hemmend ist, sich bei uns, und überhaupt im Thierreiche, als Lust oder

Unlust, Behagen oder Schmerz äussert: bekennen wir uns zu allen diesen Voraussetzungen, dann ist es ebenso absurd zu sagen, die Empfindung, d. h. das Unterscheidungsvermögen zwischen Lust und Unlust, gehöre uns an, entspringe dem Thierleben und habe ihren eigentlichen Sitz im Thierreiche, als es absurd wäre, wenn wir sagten, das Sein gehöre uns an und sei nur darum da, weil wir da sind. —

Nur jene Erscheinungen, von denen wir die Gewissheit haben, dass wir nicht auf diesem Wege der Sinneswahrnehmung zu ihnen gelangt sind, also die rein metaphysischen, über der Sinneswahrnehmung stehenden individuellen Begriffe, können in uns selbst ihren Ursprung haben und als etwas uns Zukommendes bezeichnet werden; so lange wir jedoch unter der Natur stehen, d. h. zu den Erfahrungen nur mittelst der Sinnesorgane gelangen, sind dieselben blos als Wahrnehmungen zu bezeichnen, als das Aufnehmen des in der Sinnenwelt Vorhandenen in uns; und wenn wir sagen „wir empfinden", heisst das nicht Anderes, als sagten wir „wir nehmen das Empfinden der Natur wahr." Ja sogar ragt unsere Empfindung in ein Stadium zurück, wo wir uns selbst ihrer nicht bewusst sind, sie weder als ausgesprochene Lust oder wirkliche Unlust, sondern bloss als eine dumpfe, namenlose Empfindung zu erfassen vermögen; weil wir eben nicht unmittelbar, sondern nur mittelst der Natur mit dem Gegenstande des Empfindens in Berührung kommen. Eine Beleuchtung mehrerer im Leben vorkommenden dunkeln Erscheinungen möge auch die hier ausgesprochene Meinung erhellen:

Im Mythen- und Sagenkreise aller Völker und aus allen Zeiten tritt die Pflanzenwelt an Stelle lebender Wesen ein, die mitunter sehr hohe Begabung, Gefühle und Empfindungen zeigen, wie wir sie nur von höheren und edlen Gebilden erwarten können: das Steinreich vertritt nur den Tod. Daphne wird durch die Gnade des Zeus in einen Lorbeerbaum verwandelt; sie soll fortleben, fortbestehen in all den Reizen und Liebenswürdigkeiten wie früher, soll aber durch Annahme einer anderen Gestalt vor der aufdringlichen Liebe des Apollo

bloss geschützt sein: die schöne Niobe dagegen kann von ihrem Mutterschmerze, den sie durch Verlust ihrer Kinder erlitten, nur durch den Tod befreit werden: sie wird zum Steine. Eine Leiche im hölzernen wird nie den düsteren Eindruck auf uns machen wie die im steinernen Sarge; denn dort trägt noch der Sarg, wenn auch aus abgestorbenem Gehölze, doch immer noch die Spuren vergangenem Lebens in sich, hier, im Gestein, ist es der Tod im ewigen Tode. Dagegen wird das plastische Gebilde des Lebens, im Steine ausgeführt, immer mehr künstliche Bewunderung finden, als jenes im Holze; denn im Holze erseheint es als Wiederbelebung, im Steine als neue Schöpfung, als ein dem starren Tode abgetrotztes Leben. Eine sehr interessante Beobachtung stellt der jüdische Religionsphilosoph Abarbanel an. Je höher ein Wesen auf der Stufe der Entwickelung und der Vollkommenheit im Leben steht, zu einem desto höheren Grade der Scheu und des Unmuthes sinkt es nach dem Tode herab. Der zerfallene Stein, wenn wir das Zerfallen etwa mit dem Tode vergleichen wollen, Sand, erregt nicht den geringsten Ekel; ekelhafter schon ist die abgestorbene Pflanze, sobald sie in Fäulniss übergeht; stets Ekel erregend ist der Cadaver des über der Pflanze stehenden Thieres, während der Leichnam des obenanstehenden Menschen Scheu und Schrecken in uns erregt, bei den Juden sogar und anderen orientalischen Völkern als im höchsten Grade verunreinigend gilt. Soweit jener Religionsphilosoph.

Betrachten wir weiter: Wenn nicht der adäquate Werth, wie beim Edelsteine, der Kunstwerth im plastischen Steingebilde oder sonst der Werth, den eine Felsenmasse oder sonstige Steingruppe der Gegend an Romantik, also an den in uns liegenden idealen Gedanken, verleiht, abgesehen von jedem dieser Werthe, wird es auf die noch so zartbeanlagte Empfindung nicht den geringsten Eindruck machen, wenn ein Stein zerschlagen und völlig zermalmt wird. Sollte jedoch eine noch so unansehnliche Pflanze, ein verkrüppelter Baum oder sonst ein wildwucherndes Gestrüppe in grünender Frische umgehauen werden, wird dies auf die zarter an-

gelegte menschliche Natur nicht ohne wehmütlgen Eindruck bleiben.

Denn in der Pflanze ist die Natur thätig, lebt die Natur in der Entfaltung ihrer Kräfte, speciell ihrer Expansivkraft, die durch das Fällen des Baumes oder die Störung des Wachstums schon gehemmt und im Erwachen schon erstickt wird, während der Stein nie zum Leben erwacht war, nie einen Lebenskeim in sich barg. Denn der Stein hat nie angefangen zu leben und schon seine Geburtsstätte ist der Tod. Wie sonst konnte er zum Steine werden, hätten nur die ersten zwei Atome sich verbinden können, wenn die bewegende Expansivkraft, in welcher sich das Leben der Natur kennzeichnet, nicht gleich bei Anbeginn an ihnen erlahmt wäre? — Selbst sein Scheinleben, wenn wir etwa die Cohäsionskraft des Steines so nennen dürfen, bleibt nur auf gleichnamige Theile beschränkt ohne dass es ihm vergönnt wäre auch ein anderes Element in den Bereich seiner Wirksamkeit zu bringen, ist daher kein physiologischer Process, der nach aussenhin sich kundgiebt durch Erweiterung seiner Wirkungssphäre, sondern blosser Ablagerungsvorgang, wo die äusserlich befindlichen leichteren Theile träge hinabfallen auf die unten befindliche schwerere Unterlage zu immer engerem Raume. Der Weg, den der Stein daher zu seiner Entstehung und seinem Bestehen einzuschlagen genöthigt ist, der von Aussen nach innen, ist ganz entgegengesetzt demjenigen, den die Natur zu ihrer freien Entfaltung von Innen nach Aussen in immer weitere Räume nimmt.

Dieser erste Anflug zum Leben, darin bestehend, dass das Schöpfungsgebilde nach aussen hin sich entfaltet und immer weitere Räume für sich zu erringen sucht, taucht zunächst bei der Pflanze auf, durch deren Gefährdung oder Förderung sich bei uns ebenfalls der erste Anflug des Empfindens als dumpfer Schmerz oder namenloses Behagen, ein gewisser Gemüthszustand fühlbar macht, ähnlich dem Zustande des noch nicht zur bewussten Empfindung erwachten Naturlebens. Und dieser Gemüthszustand ist es, der den Mythus und die Volkssage dichtet, der einen Unmuth bis

zum Entsetzen bei uns hervorbringt über erloschenes Leben der Pflanze, des Thieres und besonders des Menschen, und der das zarter angelegte Gemüth mit Wehmuth erfüllt beim Anblick der Zerstörung, welche das Naturleben erleidet beim Niederhauen des im vollen Safte stehenden Baumes oder der grünenden noch im Wachsthum begriffenen Schlingpflanze. In allen diesen Fällen aber stehen wir in keiner unmittelbaren Berührung mit dem Gegenstande des Empfindens, sondern die Natur ist es, die hier unmittelbar berührt wird: und durch sie, mit ihr und wie sie fühlen wir. Sie aber, die Natur selbst, erwacht, wie wir gezeigt haben, da erst zu Bewusstsein und klarem Empfinden, ja zu vollständig animistischem Leben, wo sie auf ihrem physiologischen Entwickelungsgange durch alle Organisationsstufen bis zum Thiere fortgeschritten, weshalb bei Gefährdung oder Förderung des Pflanzenlebens, wo der Eindruck auf sie noch ein nicht ganz ausgeprägter ist, die Theilnahme bei uns nur in Form des Gemüthes sich ankündigt.

Wenn daher auch nicht so innig wie die Weich-, Schal- und Muschelthiere, oder wie anderes auf niedrigerer Organisationsstufe stehendes Gebilde animistischen Lebens, bleibt das Thier bis zu seiner vollendesten Entwickelung hin, bis zum Menschen, an die Natur gebunden, empfindet in gradueller Abstufung alles mit ihr und ganz so wie sie, gehört so ganz ihr an: und was ist es, was die Wesenheit des Thieres ausmacht, was ihm eine Selbstständigkeit verleihet, kraft welcher es eine Ichheit, eine ihm eigene Art des Seins, beanspruchen kann? —

Es ist der Wille, die Selbstbestimmung für Lust oder Unlust insoweit, als es die erste suchen, die letztere möglichst vermeiden kann.

Von der Durchführbarkeit zugleich aber von der Wichtigkeit des oben angeführten obersten Grundsatzes, es müsse Sache der Forschung sein, alle Erscheinungen auf ein einziges Prinzip zurückzuführen, hat uns Newton den besten Beweis geliefert, indem er den ganzen Weltbau auf das einzige Prinzip der Gravitation zurückführte und dadurch für die

Astronomie neue und viel glücklicher zum Ziele führende Bahnen schuf. Sollte aber die Natur beim inneren Ausbaue, wie wir die Herausbildung animistischen Lebens auf den einzelnen Himmelkörper genannt haben, einem anderen Prinzipe gefolgt sein, als es dem äusseren Baue, dem Planeten-Systeme und der ganzen kosmischen Beschaffenheit zu Grunde liegt?

In der That aber ist es da wie dort dasselbe Princip; immer ist es nur die resultirende zweier Componenten, deren einer Component die allgemeine Triebkraft, der der andere die individuelle Neigung ist. Wie dort, im Planeten-System oder dem äusseren Ausbaue, wie wir dasselbe nannten, die Bewegung und das Entäusserungsbestreben der Natur die nach aussenhin treibende Centrifugalkraft, die Anziehung des Planeten und sein Bestreben nach Innen dagegen die Centripetale giebt, aus welchen beiden nach entgegengesetzten Richtungen strebenden Kräften die Kreisbewegung beim inneren Ausbaue als resultierende sich ergiebt zur Bildung einer eignen Sphäre, innerhalb welcher der Planet dann seine eigne Entfaltung nimmt; ebenso ist es bei der inneren Entfaltung dieses Planeten und des in seiner Sphäre aufsteigenden animistischen Lebens. Auch hier — und sei hierbei speciell nur an unsere Planeten gedacht — wirkt die Natur als treibende Kraft, als Trieb nach stets weiterer Fntfaltung, gleichsam als Centrifugalkraft, welcher gegenüber der Wille des Individiums als entgegenwirkende, als Centripetalkraft wirkt, als deren resultirende die Differenzirung, die Begriffsbildung und das höhere Selbstbewusstsein in Form des Gedankens sich ergiebt.

Ich weiss wirklich nicht, ob diese Beobachtung den Zoologen, Anthropologen und Philosophen so ganz entgangen, oder aber ob sie allesammt stillschweigend über sie hinweggegangen etwa aus Schamhaftigkeit, aus purer Frömmigkeit oder gar aus Besorgniss, die so keusche Menschheit dadurch zu verderben. Ich jedoch, obwohl es mir noch nicht gelungen, den ehemaligen Theologen ganz aus mir herausbringen, ich habe es einmal begangen, auf den Geschlechtstrieb aufmerksam zu machen, ihn sogar durch Identificirung mit dem Entäusserungs- und Schöpfungsdrange der Natur als Wendepunkt

im animistischen Leben und somit auch als den Anfang höherer psychischer Beanlagung hinzustellen. So wage ich denn auch schon weiter auf eine Erscheinung im Thierleben aufmerksam zu machen, die meines Wissens noch gar nicht oder wenigstens nicht ganz nach ihrer Tragweite beobachtet worden ist:

Nach dem Grade ihrer organischen Entwickelung und animistischer Beanlagung ist die Begattungszeit der Thiere eine periodisch verschiedene. So zwar fällt diese Periode für die wirbellosen, also auf der niedrigsten Stufe animistischer Entwickelung stehenden Thiere in die Nachtzeit, entsprechend der ersten Zeugungsperiode der Natur, da wo sie aus der Finsterniss der Nacht zum Tageslichte sich emporgewunden. Mit Tagesanbruch und erstem Dämmern des Lichtes tritt diese Periode für die Thiere mit ausgebildetem Knochengerüste, für die Vögel ein, während die noch höher stehenden Thiere, wie es die mit vollständig entwickelter Wirbelsäule und mehr ausgebildetem Gehirne säugenden Vierfüssler sind, mit ihrer Brunst weniger zwar an das Tageslicht, doch immer noch an die Jahreszeit gebunden sind, und der Mensch allein, als das höchst entwickelte Thier, hierin von jedem solarischen Einflusse und periodischen Wandel des Naturlebens frei ist.

Nach diesem Gewahrwerden der ersten Sinnenlust und ihrer mehr oder weniger freien Befriedigung sind auch die Sinnesorgane der Thiere verschieden entwickelt, mehr oder weniger losgelöst vom Naturleben zur individuellen Selbstbestimmung durch den Willen; stets aber entsprechend dem ersten Keimen ihres Werdens, in welcher Tages- oder Jahreszeit es begonnen. So haben die frühzeitigen Zeugungen der Nacht, die Schal- und Weichthiere, Sinnesorgane ohne jede gesonderte Function und jedes besondere Gepräge. Vielmehr sind diese Organe über die ganze Oberfläche des Körpers verbreitet, stellen das Thier ganz in den Dienst der Natur, die ebenso unklar und unterscheidungslos empfindet, als die Finsterniss, in der sie zuerst keimte, eine Unterscheidung der Dinge zulässt. Beim Vogel, dessen Empfängniss die Lichtzeit ist, ist auch die Empfänglichkeit für Licht, das Sehorgan, am

meisten ausgebildet, während bei jenen Thieren, welche mit ihrer Sinnenlust an die weiteren Perioden der Jahreszeit gebunden sind, der feinere Sinn, der Geruchsinn, mehr entwickelt ist, und der Mensch allein nur im vollen freien Gebrauche aller gleichmässig bei ihm ausgebildeten Sinnesorgane steht.

Ohne dass wir daher auf jene Theorie uns einliessen, welche die Seelenkräfte mittelst trigonometrischer Functionen des Sinus und Cosinus, der Tangente und Cotangente zu messen versuchen, sind diese animistischen Potenzen, wie wir sie vorläufig richtiger nennen wollen, doch immer nur Producte mehrerer Factoren, an deren Spitze die beiden Componenten stehen, die Triebkraft der Natur und die Willenskraft des Individuums. In dem Gesagten haben wir gezeigt, wie die beiden im umgekehrten, aber immer proprotionirten Verhältnisse zu einander stehen, wie die Entfaltung zum freien Willen, zur Individualität in eben dem Verhältnisse zunimmt, als der allgemeine Trieb der Natur an Kraft verliert.

Mögen wir nun für das eine oder andere Verhältniss, für dieses oder jenes Mischungsgewicht eine besondere Bezeichnung finden mit scharf hervortretendem Gepräge, dass wir beispielsweise die Leidenschaft als Conflict des Naturtriebes und der individuellen Selbstbestimmung, Hass und Liebe als die von einem bestimmten Individuum wesentlich herrührende Lust und Unlust; möge es uns gelingen für einige dieser Constellationen am Horizonte unseres Wahrnehmens und Empfindens eine gewisse Bezeichnung zu finden, so ist die Anzahl derselben doch eine zu grosse und sind die Abstufungen selbst der namhaft gemachten animistischen Erscheinungen zu gross, als dass wir sie allesammt auf ihren Ursprung zurückführen und unter besondere Klassen bringen könnten. Es entsteht vielmehr eine zahllose Mannigfaltigkeit, eine Welt animistischer Erscheinungen, die nichts gemein haben, als dass sie das Product zweier Factoren sind: der Empfindung, wie sie von der Natur dem animistischen Leben aufgedrückt wird, und der Selbstbestimmung, wie sie dem Individuum durch den Willen geboten ist. Wie aber bei jedem Producte, oder jeder Mischung von Elementen die einzelnen Bestandtheile ihrem

Wesen und ihren Werthe nach aufgehört haben das zu sein oder für das zu gelten, was sie früher waren und für was sie früher galten, sondern nur noch in der Vorstellung als etwas ausser der Mischung Bestehendes für uns da sind, ebenso entstehen aus jener Mischung animistische Vorgänge, Vorstellungen, Gedanken, die in ihrer grossen Mannigfaltigkeit die Gedankenwelt ausmachen.

Capitel 5.

(Uebergang von der Physik zur Metaphysik; der Gedanke als bewegende Kraft; die reine Vernunft; die Idee des Absoluten). Von der Macht des Gedankens, wie sehr derselbe nämlich die physische Wahrnehmung absorbirt und die Materie, von der sie angeregt wird, zu ersetzen vermag, zeugt am deutlichsten das Traumleben. Im Traume sehen und hören, essen und trinken wir, alles wohl im matterem Gepräge, was bei Ermattung der Nerven und der Sinnesorgane, wie sie Bedingung des Schlafens sind, nicht anders möglich ist, doch immer in genug erkennbaren Zügen, wie sie in Verschiedenheit der Farbe, des Tones und des Geschmackes in wachendem Zustande sich uns kundgeben. Da aber, im wachenden Zustande, geschah die Wahrnehmung und erfolgte die Empfindung mittelst Berührung, indem die von dem wahrgenommenen Körper in Schwingungen versetzte Luft ihre Wellen bis an unser Seh- und Gehörorgan fortwälzte und diese dadurch afficirte, oder indem die dem wahrgenommenen Körper entströmenden Atome in unmittelbare Berührung mit unserem Geschmacks- oder Geruchsorgane kamen. Wo ist aber im Traume der Körper, der diesen Affect auf die Sinnesorgane ausübt und mit ihnen die Wahrnehmung und die Empfindung hervorbringt? Wir träumen aber keine Wahrnehmungen und Empfindungen, am wenigsten neue, erst jetzt erstandene, sondern träumen Gedanken, in welchen die früher gemachten Wahrnehmungen und einst erfahrenen Empfindungen noch stecken, von ihnen absorbirt sind und in ihnen ruhen, wie etwa die latente Wärme in dem zum Eise gefrornen Wasser. Der

vollständig inmaterielle Gedanke trägt also die Empfindung und ersetzt den materiellen Körper. —

Indessen aber liesse sich auch da noch annehmen, wir träumen die Empfindung nicht erst aus dem abstracten Gedanken, sondern träumen die concrete Sinneswahrnehmung selbst durch Fortvibriren der Sinnesorgane, welche Anregung doch immer von einem einst dagewesenen Körper herrührt. Dem ist es aber nicht so, wie andere Traumerscheinungen uns darüber belehren.

Ich sehe hierin von Citaten und Belegstellen, deren es gar viele in der betreffenden Litteratur giebt, ganz ab und berufe mich nur auf die eigene Erfahrung eines jeden, der das Traumleben zum Gegenstand der Beobachtung sich gemacht hat. Oft malt uns der Traum Landschaften vor, lässt Personen uns erscheinen, an die wir längst vergessen haben; und mancher alte Mann, wenn er genau beobachtet, wird es mir bezeugen, dass zwischen dem Traume und der Zeit, wo er in jener Landschaft weilte, jene Person wirklich kennen gelernt, vielleicht ein halbes Jahrhundert, ein Zeitraum liegt, in welchem er Vieles erfahren und Vieles wieder vergessen hat, zu welch Letzteren auch die im Traume ihm vorgemalte Landschaft und vorgeführte Person gehören. Hier ist es durchaus kein Fortvibriren des Empfindens; denn die einmal unterbrochene Schwingung kann unmöglich ohne neuen Impuls wieder in Schwingungen gerathen, und dass die Schwingung unterbrochen war, ist zu ersehen aus dem Umstande, dass die Gegenstände, von welchen der Impuls ausging, bereits gänzlich vergessen waren. Aber es ist das Wiedererstehen des abgeschlossenen Gedankens, welcher da, wie etwa die Staubwolke aus Mörtel beim Abbruche eines Hauses, beim Zerfallen einiger organischer Theile, wie dies beim Fortbestehen des (vom Stoffwechsel bedingten) Körpers oft nothwendig ist, wieder hervorgetreten.

So ist der Gedanke etwas für sich selbst Bestehendes, das nur noch die Spuren ehemalig sinnlicher Wahrnehmung an sich trägt, ohne dass jedoch der materielle Körper da wäre, der die Wahrnehmung hervorgebracht hatte; und ist

der Gedanke dieser seiner Beschaffenheit nach als Uebergang anzusehen von der Physik zur Metaphysik, von der greif-, hör- und sichtbaren Aussenwelt, die ihre Erfahrungen bloss von materiellen Körpern durch die Sinnesorgane erhält, zur übersinnlichen Innenwelt, die ohne jeden äusseren Impuls ihre Erfahrungen aus sich selbst hervorholt.

Gehen wir nun auf die Wahrnehmung des Traumes selbst zurück, auf den Umstand, dass selbst bei Vorhandensein der Empfindung im Traume diese Empfindung von uns wahrgenommen wird. Wir hören zwar bei ganz geschlossenem Ohr oft Sausen, nehmen bei ganz geschlossenem Auge Funken und Farben wahr, ersteres durch Andrang des Blutes an das Trommelfell, letzteres in Folge eines Druckes auf die Netzhaut. Immerhin aber muss ein materieller Impuls da sein, welcher die Wahrnehmung ermöglicht. Wenn nun der im Traume liegende Gedanke den Ton- und Licht-Affect bei uns hervorbringt, ist das nur möglich durch eine im Blute von ihm hervorgebrachte Bewegung; der Gedanke bewährt sich also als bewegende Kraft.

Den Beweis für diese Thatsache brauchen wir aber übrigens nicht so weit herzuholen. Ist es nicht oft der Fall, dass der organische Zustand unseres Körpers ein ganz normaler ist, dass beispielsweise die Nahrungsorgane durch Esslust ihre Funktionen normal verrichten und unsere Glieder in normal gleichmässiger Ruhe sich befinden, weil der Blutlauf durch die Adern ein normaler und gleichmässiger ist. Urplötzlich aber gerathen mit einem Male unsere Glieder ins Zittern und schwindet alle Esslust durch keinen anderen Einfluss, als durch den blossen Gedanken, den Gedanken, dass uns diese oder jene Ungerechtigkeit angethan werde, die Erinnerung an den ekelhaften Anblick, der uns einst, vielleicht vor vielen Jahren, anwiderte; dem Gedanken kann sonach sein mächtiger Einfluss auf die Materie, die bewegende Kraft, ebensowenig abgesprochen werden, als wir der Materie ihre Fähigkeit absprechen können zum Gedanken zu werden, wie es unsere Dichter und Philosophen wohl am besten wissen, dass, wenn sie, von Hunger geplagt, längere Zeit nicht materielle

Nahrung zu sich genommen haben, bei ihnen auch der Gedanke schwindet.

Wenn nun unser grosser Physiologe Du-Bois Reymond, weil er eben auf materialistischem Boden steht und die Generalisation der Materie anstrebt, den Ausspruch thut, es sei einunddasselbe Eisentheilchen, das in der Locomotive über die Eisenschienen hinrollt, im Meteore die Luft in Tausenden von Meilen durchsaust, zugleich aber auch im Blutkügelchen durch die Schläfe des Dichters rinnt, kann mit gleichem Rechte der Idealist, dem es eben nur um Generalisation aller immateriellen Vorgänge zu thun ist, sagen, es sei ein und derselbe Gedanke, welcher das eisenhaltige Blutkügelchen durch die Schläfe des Dichters treibt, das Meteor durch die Lüfte trägt und es uns lehrte, wie durch blosse Dämpfe die Locomotive zu so schnellem Laufe zu bringen sei. Diesem, dem Idealisten, ist der Gedanke Träger der Materie, jenem, dem Materialisten, ist die Materie Alles; eine noch mehr als zweitausendjährige Meinungsverschiedenheit, deren endgiltige Entscheidung wir von einer ebenso langen zukünftigen Zeit nicht mit Sicherheit erwarten können.

Bezüglich des Denkens sind wir in unserer Untersuchung zu dem Nachweise gekommen, dass auch das Thier ein denkendes Wesen sei, und habe ich nichts dagegen, wenn man den sonst nur für den Menschen so hochtrabend gebrauchten Ausdruck „denkendes Wesen" im ganzen Umfange des Wortes deutet, nicht nur für das Umfassen des eig'nen, sondern auch für das Erfassen des fremden Gedankens. Gewiss ist es ein Erfassen des fremden Gedankens, wenn wir es nicht gar Psychologie nennen wollen, wenn das Thier aus uuseren Augen unser Wohl- oder Uebelwollen gegen dasselbe so richtig zu lesen versteht. Bei allem Stolze auf unseren hohen Seelenadel, kraft dessen wird eine unumschränkte Herrschaft bis zur barbarischen Vivisection über das Thier uns anmassen, können wir diesen unglücklichen Duldern das Anrecht auf edlere Regungen des Gemüthes, ja sogar auf ethische Beanlagung nicht absprechen. Liegt nicht in der rührenden Treue des Thieres und in der aufopfernden Liebe desselben

gegen den Menschen ein Zug edelster Regung und höherer Beanlagung? Ist es weniger als ethische Bethätigung, wenn das Thier keuchend unter schwerer Last dem „kategorischen Imperative“ seines harten Drängers folgt, und der gut dressirte Hund, bei grösstem Hunger und trotz seiner angeborenen heissen Esslust, aus fremder Hand keinen Bissen nimmt; und was ist Ethik anders als Dressur, Beherrschung der angeborenen Naturtriebe? „Instinkt“, „Peitsche und Hunger“ — als bedurfte es nicht der himmlischen und irdischen Antreiber um sie, die so sprechen, in Zucht zu erhalten, als gäbe es unter je Tausend von ihnen doch Zwei wenigstens, welche die Tugend der Tugend halber üben!

Richtig aber singt der arabische Dichter Saadi: „Eine klare, verständliche Sprache erhebt dich über das Thier; sprichst aber unvernünftig du, dann steht dasselbe über dir“, und die Weissheit der alten Talmud-Lehrer ist gar nicht zu unterschätzen, wenn sie lehren, die Schrift sei geschaffen worden in der Abenddämmerung des sechsten, des letzten Schöpfungstages der sinnlich wahrnehmbaren Welt, an welchen sich unmittelbar der Ausbau der Welt durch eine geistige Schöpfung anschliesst, wofür nach ihrer, der alten Talmud-Lehrer, Ansicht die Sabbath-Ruhe, wo an Stelle der physischen Arbeit die geistige Erhebung treten soll, den Menschen als Symbol dienen mag. Das also ist der Vorzug des Menschen: das Mittheilungsvermögen durch Sprache und Schrift, und das ist die unübersehbare Macht, durch welche der Mensch den inneren Ausbau der Welt, ebenso wie die Natur in ihrer Kraft den äusseren Ausbau derselben, in das Unendliche fortführt.

Eingepfercht zwischen den engen Marksteinen des Lebens, zwischen Geburt und Tod, ist das Thier nur auf sein eignes kurzes Dasein beschränkt, kennt nichts als seine Zeit und was diese gelehrt, erfährt nichts, als was es mittelst seiner Sinne wahrgenommen, und kann nicht mehr leisten, als was die Kraft an sinnlich Wahrnehmbarem zu leisten vermag. So lebt das Thier ein Leben, das nur ihm gehört, nimmt mit

dem Tode ein Ende, das in Nichts zerrinnt; kommt und geht und war als nie gewesen.

Anders der Mensch. Er gehört der Menschheit an, dem Collectivum solidarisch unter sich verbundener menschlicher Individuen, lebt von der Menschheit, lebt mit ihr und für sie. Sein Leben ist nicht von den Marksteinen des Daseins eingeschlossen, sondern ragt über den einen, über die Wiege, zurück in das Leben verronnener Geschlechter und dehnt über den andern Markstein, über das Grab, sich auf tausendjährige Menschenalter aus. Er erfährt, was vor Tausenden von Jahren der menschliche Gedanke erfahren, und denkt zu Nutzen der Erfahrungen kommender Geschlechter; er schöpft daher nicht aus sinnlicher Wahrnehmung, sondern folgert aus Gedanken, die er zur Vernunft erweitet.

Dieses Denken des Gedankens, d. h. der Umstand, dass wir dasjenige, was Andere vor uns gedacht haben, zum Gegenstande unseres Denkens machen, ist das Charakteristische der Vernunft, deren erste Thätigkeit das Abstrahiren ist.

Denn mögen unserem Denken noch so viele andere Gedanken vorangehen, so war doch immer der erste und ursprüngliche Gedanke von einem materiellen, sinnlich wahrnehmbaren Gegenstande ausgegangen, der in den an uns gekommenen Gedanken sich forterhielt und auch in unserem Denken noch fortbestehen muss. Nun ist aber dieser Gegenstand nicht mehr vor uns, kann seiner Materie nach von unseren Sinnesorganen nicht mehr wahrgenommen werden und muss es Sache der Vernunft sein, von der Materie ganz abzusehen und den Gegenstand bloss seiner Eigenschaft nach, nach seiner Thätigkeit, seiner Stellung, welche er im Universum annimmt, und nach dem Zwecke, den er in demselben dient, sich zu vergegenwärtigen. Dieses Verfahren der Vernunft nennen wir abstrahieren, und der dadurch erhaltene Gegenstand ist ein abstracter, d. h. ein Gegenstand, von welchem wir bloss die gedachten Merkmale, wie Eigenschaften und Beschaffenheit, Ursache und Erfolg, Thätigkeit und Zweck, für uns, soweit wir sie brauchen, abgezogen haben mit Weglassung der Materie und völligem Absehen von jeden stofflichen Theile desselben.

Da aber jeder Gegenstand, im engeren Sinne des Wortes, jeder Körper, jedes Ding eine Gestalt haben muss und unter dieser seiner Gestalt nur denkbar ist, diese Gestalt aber verschieden ist nach der Richtung der einzelnen Theile und der sie umgebenden Flächen, die unmöglich nach dem genannten bloss gedachten Merkmalen bestimmt werden können, so muss es weiter Sache der Vernunft sein, die weggedachte Materie nach einem leeren Raume zu versetzen, der eine bestimmte Richtung hat und von bestimmten Flächen eingeschlossen ist. Dieses Vermögen der Vernunft nennen wir Vorstellungsvermögen, wo wieder der auf diese Weise entstandene Gegenstand ein vorgestellter, ein nur mittelst der Vernunft erfassliche, intellectueller ist. Im Gegensatz zu diesen der Vorstellung nach vorhandenen Dingen der Abstraction, bei welcher die Merkmale von der stofflichen Masse getrennt sind, haben wir für die durch die Sinne wahrnehmbaren Dinge die Bezeichnung concret, weil bei ihnen die Merkmale an der Materie haften, gleichsam mit ihr verwachsen sind; und da die an Zahl unendlichen concreten Dinge die Welt ausmachen, können wir unsere sinnlich wahrnehmbare Welt, wo die Merkmale immer an der Materie haften, als concrete bezeichnen, der gegenüber die unendliche Anzahl der abstracten Dinge als abstracte Welt, als eine in der Vorstellung nur wohnende intellectuelle Welt steht.

Im gewöhnlichen Leben sind wir gewohnt, nur dasjenige als wirkliches, d. h. in Wahrheit Vorhandenes anzuerkennen, was wir sehen, hören, betasten, überhaupt mittelst unserer Sinnesorgane wahrnehmen können, dürfen uns sonach dahin neigen, zu sagen, die abstracte Welt der Vernunft sei nichts Wirkliches, weil sie aus abstracten Dingen besteht, die keine Materie haben, mithin für unsere Sinnesorgane nicht wahrnehmbar ist. Das wäre aber falsch; ebenso falsch und gerade darum so falsch, weil das Kriterium, die Erkennbarkeit durch die Sinne, das wir für die Wirklichkeit aufgestellt haben, ein falsches, gar oft der Täuschung unterworfenes, daher nichts in Wahrheit bestehendes ist. Das Kriterium, d. h. das eigentliche Kennzeichen für die Wahrheit und daher für das wirk-

liche Vorhandensein liegt nicht in der Wahrnehmbarkeit mittelst der Sinnesorgane — denn diese können uns täuschen — sondern liegt in der Dauerhaftigkeit und Beständigkeit; und das durch die Zeitdauer länger Bestehende besitzt mehr Wirklichkeit als dasjenige, was weniger lang in der Zeit besteht. Nun ist aber das concrete Sinnesding, wie die materiellen Elemente, aus welchen es besteht, in ununterbrochener Bewegung und im ewigen Flusse, ist daher heute nicht, was es gestern war, und wird morgen ein anderes sein, als es heute ist. Was Bleibendes und Dauerhaftes an den Dingen dieser concreten Sinneswelt ist, ist es dasjenige, was sie dem Ganzen sind, die Art, wie ihre Entstehung im Universum war, und der Zweck, den sie daselbst erfüllen, das Verhältniss, in welchen sie zu anderen Dingen stehen, die Thätigkeit, zu der sie durch jene angeregt werden, und inwiefern sie dieselben wieder anregen, ihr Verhältniss zu einander und ihr Verhältniss zu uns: kurzum, immer sind es nur Vorstellungen, Merkmale der Begriffe, welche die Dinge der concreten Sinnenwelt in ihrer Wandelbarkeit und in ihrem ewigen Flusse an Bleibendem und Dauerndem bieten; gerade jene Merkmale, aus welche die Vernunft ihre abstracte Welt construirt, die daher auch mehr Wirklichkeit als die Sinnenwelt hat.

Wir werden uns über das Verhältniss dieser beiden Welten am klarsten werden, wenn wir sie mit den zwei verschiedenen Rechnungsarten, der Arithmetik und der Algebra vergleichen. Die Sinnenwelt hat es mit concreten Dingen zu thun, rechnet, wie die Arithmetik, mit genannten (bestimmten) Zahlen, über die sie beide nicht hinauskommen können, indem sie für andere concrete Dinge, für andere Zahlen von Neuem zu rechnen anfangen müssen. Von der Richtigkeit des Rechnens beziehungsweise des Urtheils werden wir entweder durch Umsetzung der Glieder überzeugt, (was aber wieder ein neues Rechnen ist,) oder wir werden diese Ueberzeugung auf sinnlichem Wege uns verschaffen, indem wir das Ellenmaass, das Hohlmaass oder das Gewicht zur Hand nehmen. Dass wir mit Ellenmaassen nicht bis zur Sonne reichen können,

mit dem Hohlmaasse nicht die Räume messen, und mit dem Gewicht die Gravitation des Weltkörpers nicht zu berechnen vermögen, ist selbstverständlich; am wenigsten aber werden wir Berechnungen anstellen, Urtheile fällen können über Dinge, die wir gar nicht sehen. Die Algebra dagegen rechnet mit ungenannten Zahlen, mit Buchstaben, die jede beliebige Zahl vertreten, und mit Zahlen, die für jedes Maass gelten, gleichviel, ob es Ellen, Meilen oder Erddurchmesser sind. Sie giebt uns nur Schemeta, allgemeine Formeln, die für jede beliebige Zahl, für noch so verschiedene Maasse oder Gewichte in allen möglichen Rechnungsarten ihre Geltung haben, und sie vermag sogar Dinge zu berechnen, die sie noch gar nicht sieht, wie wir das bei den Astroiden ersehen, die längst, bevor das Auge mittelst Fernrohres sie noch erreichen konnte, von Kreppler als vorhanden, ja sogar mit genauer Angabe der Stelle an welcher sie sein müssen, erkannt worden sind. Das ist eine Probe für die Richtigkeit menschlichen Denkens, das ist das Werk der Vernunft, welche ihre abstracte Welt als Schema für die Sinnenwelt aufstellt.

Da aber alles Schematisiren ein Generalisiren, ein Zurückführen des Vielen auf das Eine ist, die Einheit wieder früher ist als die Vielheit, führt uns die Vernunft mittelst ihrer Schemata auf das Frühere zurück und ist uns durch sie die einzige Möglichkeit geboten, auf das Früheste, den Ursprung aller Dinge, zu gelangen, was Aufgabe alles speculativen Forschens ist. Auch dieses Gedankens werden wir uns klarer werden, wenn wir die beiden Welten betrachten nach den Methoden, mit welchen sie zu untersuchen sind, d. h. welche sie selbst uns vorschreiben:

Die Sinnenwelt will analytisch behandelt sein, fordert, dass jedes concrete Ding in seinen einzelnen Bestandtheilen erkannt und bis in die letzten Elemente zerlegt werde. Synthetisch vorzugehen, d. h. an vielen Einzeldingen ein für alle geltendes Merkmal aufzufinden und sie unter einem Gesichtspunkte zu einem einzigen Ganzen zu machen, ist die Methode, welche die Vernunft für die Behandlung ihrer abstracten Welt vorschreibt. So wird der Chemiker das Mineral

und andere Producte der Mischung in ihre Elemente zu zerlegen suchen; der Botaniker wird an der Pflanze die Wurzel, das Blatt, die Blüte und die Staubgefässe unterscheiden, während der Mediciner durch die Anatomie schon auf die Empfindungsorgane eingeht, die er einzeln und ihrem gegenseitigen Verhältniss und ihren Functionen nach zu prüfen hat. Wohl werden sie alle darauf bedacht sein, allgemeine Gesetze herauszufinden, Merkmale namhaft zu machen und bestimmte Formeln aufzustellen, die sie wieder nur auf den concreten Gegenstand in Anwendung bringen, auf welchen vornehmlich ihr Augenmerk gerichtet ist. Mit diesen Gesetzen, Merkmalen und Formeln fängt aber die Vernunft erst an, indem sie dieselben über weitere Kreise ausdehnt. Giebt es nun für den Forscher der concreten Dinge Species und Individuen, so kennt die abstracte Forschung bloss Genus, Gattungen und Classen. So schreitet die Forschung in der abstracten Welt immer weiter, stets grössere Kreise gewinnend durch Reducirung der Gesetze, der Merkmale und der Formeln, bis sie den weitesten Kreis, das Universum, umfasst und auf das allen Dinge gemeinsame, nothwendige Merkmal, auf das Sein, zurückkommt.

Hier wären wir an die Sphäre der Methaphysik angelangt. Ich bediene mich der Bezeichnung Sphäre mit Nachdruck nach Muster der Q'valisten,*) die dieses griechische Wort gebrauchen zur Darstellung der einzelnen Phasen im Entwicklungsgange der übersinnlichen abstracten Welt, welche Phasen sie sich (freilich in etwas umgekehrter Ordnung, als es von uns in diesem Abschnitte geschieht) als concentrisch in einander liegende Kreise gedacht haben, deren jeder die mittlere Proportionale bildet zwischen dem ihm vorangehenden und dem ihm nächstfolgenden Kreise.

Hat es nun die Vernunft damit zu thun, dass sie von den in die Gedanken überkommenen concreten Gegenständen

*) Ich bitte mir diesen vermeinten Druckfehler stehen zu lassen und nicht durch das alt-irrthümliche Kabbalisten zu corrigiren. Näheres in der Schlussnote.

die abstracten Begriffe scheidet, um sie als das allein Dauernde, Bleibende und Wirkliche hinzustellen der stoffliche Maasse, der Materie, gegenüber, die sie nur als etwas Zeitliches und bloss Scheinbares erkennt, so geht die Methaphysik noch weiter, indem sie auch diese letzten Spuren alles Concreten aus der Vorstellung der Vernunft zu verwischen und diese auf eine ganz andere Vorstellungsweise zu führen sucht. Sonach giebt sich uns die Methaphysik als reine Vernunft zu erkennen, als jene Potenz des Denkens, die nicht nur von der Materie selbst, sondern auch von allen von dieser herrührenden Vorstellungen, allen Attributen derselben, absieht.

Dieses Vorhaben der Metaphysik oder der reinen Vernunft ist aber durchaus kein willkürliches, bloss zum Zeitvertreib gestelltes, sondern es ist ein nothwendiges, für die Vernunft unentbehrliches. So machen die Begriffe von der Unendlichkeit in Zeit und Raum und jener von der Bewegung der Vernunft viel Kopfschmerzen und sie muss gestehen, dass dieselben etwas Transcendentales für ihre Vorstellungen seien, die über sie selbst hinausgehen, die sie sich wohl macht, ohne dass sie dieselben begreifen kann: mit anderen Worten, die Vernunft thut etwas, was gegen sie selbst, was unvernüftig ist. Dies rührt aber daher, weil sie, die Vernunft, ihre Vorstellungen nach dem concreten Dingen schafft oder bildet; und da alle concreten Dinge begrenzt sind, sich zufällig da befinden, während welcher Zeit sie auch anderswo sein könnten, kann sie, die Vernunft, sich unmöglich etwas vorstellen, was nicht seine Grenzen hätte und bei dem das Befinden an einem Orte nicht als etwas Zufälliges, Gleichgültiges erschiene. Letzteres gilt besonders von der Bewegung, welche die Vernunft ebenfalls gewohnheitsmässig nach begrenzten Zeit- und Raumabschnitten bemisst. Wenn die Vernunft, um das Bleibende und Wirkliche der Dinge zu ermitteln, von jedem stofflichen Inhalt absieht und dasselbe nur aus abstracten Begriffen, wie es Ursache und Zweck und andere bloss in der Vorstellung lebende Begriffe sind, zu construiren sucht, dann geräth sie in eine so grosse Vernunftswidrigkeit, als sagte sie, wie der Eleate Zeno für dieses Paradoxon das Beispiel gebraucht: der Pfeil ruhe und

das Halbe decke sich vollkommen mit dem Ganzen; oder als wollte sie behaupten, der schnellfüssige Achilles könne in einem Wettlaufe mit der Schildkröte das Ziel nicht früher erreichen als diese.

Denn wenn wir vom Pfeile die stofflichen Masse abstreifen, ihn nur nach seiner Bestimmung und sonstigen Merkmalen uns denken wollen, dann haben wir zunächst die Bestimmung desselben zu abstrahiren, darin bestehend, dass er jetzt an diesem und bald darauf an einem anderen Orte sich befindet. Entweder denken wir uns den Ort des Befindens als Merkmal für den Pfeil, dann ist er am anderen Orte nicht derselbe, wie er es am früheren Orte war; erkennen wir anders das Befinden im Raume als etwas bloss Zufälliges, dann ist das Gerathen desselben in den anderen Raum ebenfalls nur zufällig, und ist der ganze von ihm zurückgelegte Weg nichts Anderes als das Aggregat vieler Zufälligkeiten und kann als solches durchaus nicht bestimmendes Merkmal sein. Nehmen wir weiter die Merkmale nach ihrem Grössenunterschiede, was doch nothwendig ist, wenn wir nicht in das weitere Paradoxon verfallen wollen, es seien alle Grössen unter sich gleich — was soviel wäre, als sagten wir, es sei das Halbe gleich dem Ganzen — sonderen und unterscheiden die Grössen und nehmen den Unterschied als Merkmal an! Dieser Grössenunterschied beruht auf der Geschwindigkeit der Bewegung; und ein Pfeil, der die Geschwindigkeit von m. hat, d. h., der in einem bestimmten Zeitraume so und soviel Fuss im örtlichen Raume zurücklegt, ist durchaus nicht derselbe wie der, welcher innerhalb desselben Zeitraumes mehr oder weniger Fuss im örtlichen Raume zurücklegt, technisch gesprochen, die Geschwindigkeit von n. hat. Nun ist es zur Genüge bekannt, dass jeder Körper, je nachdem er im Steigen oder Fallen begriffen ist, eine verzögerte oder eine beschleunigte Bewegung hat und dass auch bei geradlinigem Fluge die Geschwindigkeit immer mehr abnimmt. Sonach wird die Geschwindigkeit des Pfeiles jeden Augenblick eine andere und kann unmöglich als Merkmal d. h. als etwas Bleibendes an ihm angesehen werden.

Deutlicher noch tritt dieses Paradoxon zu Tage im Wettlaufe des Achilles mit der Schildkröte. Was hier das Wesen des Achilles ausmacht, d. h. worin das Merkmal desselben der Schildkröte gegenüber besteht, ist seine vielfache Geschwindigkeit gegenüber jener. Setzen wir nun die Geschwindigkeit der Schildkröte gleich m und die des Achilles gleich 10 m, d. h. A. laufe zehnmal so schnell als S. Gesetzt nun, sie liefen vom Punkte A nach dem Ziele Z, so müssen sie doch in irgend einem Punkte P neben einander zu stehen kommen, wo dieses Verhältniss aufgehört hat, und an Z. angelangt bleibt von Beiden nichts übrig, als die Masse, nachdem im Punkte P das Verhältniss aufgehoben war und beide, Achilles wie auch die Schildkröte, ihren Merkmalen nach aufgehört haben, das zu sein, als was wir sie erkannt haben.*)

---

*) Auf den vierten Beweis gegen die Bewegung, wie man es gewöhnlich nimmt, oder auf den vierten Modus der reductio ad absurdum, wie ich es auffasse, werden wir in weiterer Behandlung „der Probleme der Philosophie“ und besonders der griechischen Philosophie näher einzugehen Gelegenheit haben, wo wir auch die anderen Erklärungsversuche in Kürze geben. Ob die hier gegebene Auffassung wirklich im Sinne Zeno's lag, soll durchaus nicht strict behauptet sein, sondern soll nur als Leitfaden dienen zum Begriffe des Absoluten', (das in vielen späteren Schulen unter vielen verschiedenen Namen eine so wichtige Rolle spielt) und zur Einführung in den Begriff der Methaphysik, die unstreitig mit den Elaten ihren Anfang nimmt.

Gegen einen Einwand möchte ich im Vornherein mich doch verwahren, denjenigen nämlich, dass nach dem Berichte des Aristoteles der Cyniker Diogenes, als Zeno diese seine Beweise vortrug, aufstand und umherging, was als sichtliche Widerlegung dieser Ausführungen gelten sollte. Dabei dürfen wir den rechten Character des Cynismus nicht verkennen, der neben der Missachtung seiner selbst auch das Skeptische an sich hat, sich zu stellen, als verstehe er den Anderen nicht, im vorliegenden Falle, als handle es sich hier um die Bewegung selbst, die bestritten werden soll, nicht aber um die Consequenzen, die bei unstreitbarem Bestehen der Bewegung jede feste Begriffsfassung unmöglich machen.

Andererseits wieder spricht zu Gunsten unserer allen früheren zuwiderlaufenden Auffassung der Umstand, dass wir uns durch sie der Unwahrscheinlichkeit entbunden fühlen, einen ernsten und hochsittlichen Charakter, wie es der der eleatischen Schule überhaupt und besonders des Zeno war, zu verdächtigen, er habe seinen Hörern, resp. Schülern derartige Vexirstückchen vorgemacht und sie durch das Changiren der Begriffe blenden wollen.

So haben wir die stoffliche Maasse, die Materie, von den concreten Dingen weggedacht, weil sie, im ewigen Flusse begriffen, nichts Bleibendes und Dauerndes, nichts als Zufälliges bietet, suchten dieselben durch blosse Merkmale zu ersetzen, die aber in Folge der Bewegung nichts mehr Dauerndes und Bleibendes bieten als jene, die daher ebenfalls nichts Anderes sind, als blosse Zufälligkeit, weil alles seiner räumlichen wie auch seiner zeitlichen Bewegung nach ein Anderes wird, und das ist, was es zu anderer Zeit und an einem anderen Orte anders sein könnte; was aber so oder so, das oder jenes ist, wo es anders und ein Anderes sein könnte, dankt seine Beschaffenheit nur dem Zufalle und hat keine eigene, selbstständige Ichheit, ist keine ousia, wie es die Griechen nennen, keine essentia, wie die spätere Scholastik dafür die Bezeichnung hat.

Nun haben wir aber gesagt, dass das Wesen, die ousia oder essentia der Natur Bewegung ist, und steht es fest, dass alle unsere Begriffe, alle unsere Vorstellungen, unser ganzes Denken von der Sinneswahrnehmung ausgehen, wie sie die Sinneswahrnehmung aus dem concreten Dingen der Natur aufgenommen hat; mithin kann, wie jener Eleate durch die eben dargelegte reductio ad absurdum nachweisst, nichts Anderes als blosses Dafürhalten, Meinen (doxa) sein, die uns nur zeigt, wie die Dinge, nicht aber was sie sind und nicht das eigentliche Wesen, die ousia, erkennen lassen. — Was wir von diesen concreten Dingen mit Sicherheit wissen, ist, dass sie sind; d. h. ihre Wesenheit ist das Sein.

Sind wir nun gewohnt, den Dingen gewisse Eigenschaften zuzuschreiben, wie sie zufällig an das Ding hinzugetreten sind (Accidenzen), und Erscheinungen, wie sie nach unserer Auffassung sind (Phaenomena), dabei aber voraussetzen, dass das Ding für sich die Bedingung seiner Existenz in sich

---

Mag aber immerhin der Versuch einer neuen Erklärungsweise ein vergeblicher sein, so ist er doch nicht übrig, weil alle bereits gemachten Versuche auch für den gut geschulten philosophischen Denker an Klarheit viel zu wünschen übrig lassen.

trägt, d. h. ein Nothwendiges ist, das auch ohne jene Eigenschaften und wie immer wir es auffassen, existiren möchte, so belehrt uns die neu entwickelte Theorie, dass es nicht an dem sei, sondern dass jene Dinge selbst nichts mehr und nichts Anderes als Accidenzen und Phänomena, Kundgebung eines allein Nothwendigen und Zeichen am Sein sind.

So beispielsweise sagen wir von dem Sterne aus, dass er rund ist und glänzt, weil er uns so erscheint, schreiben ihm Schwere und Bewegung zu, weil wir ihn an verschiedenen Orten sehen, suchen aber noch andere Eigenschaften und andere Erscheinungen an ihm zu entdecken, weil es doch noch viele andere Himmelskörper giebt, die andere Eigenschaften haben und uns anders erscheinen. Ebenso suchen wir die Pflanze, das Thier und überhaupt alle concreten Dinge dieser Daseinswelt nach Verschiedenheit ihrer Eigenschaften und je nach dem Eindrucke, den sie auf unsere Sinne machen, zu erkennen und in gewisse grössere Gruppirungen zusammenzustellen, d. h. sie zu classificiren. Fest aber steht es in unserer gewöhnlichen Annahme, dass es Sterne giebt, dass es Pflanzen, Thiere und andere Dinge giebt, dass sie ihrer Wesenheit nach, d. h. nach dem, was alle Sterne, alle Pflanzen, alle Thiere und alle anderen Dinge gemein haben, verschieden sind und dass es eine grosse Verschiedenheit, eine Vielheit der Dinge, ja sogar viele Wesenheit giebt.

Abgesehen nun davon, dass die Annahme einer Vielheit gegen die Vernunft ist, die zu classificiren, zu generalisiren und alle Vielheit auf ein Wenigeres, möglichst auf eins zurückzuführen sucht, liegt in der Annahme mehrerer Wesenheit selbt ein Widerspruch. Dann sagen wir: Wesenheit ist nicht das W i e, sondern das W a s der Dinge, d. h. wir fassen bei ihr nicht ins Auge dasjenige, was so oder so a n dem Dinge ist und auch anders sein könnte, sondern dass es überhaupt ist, als Träger jener zufälligen Accidenzen und Ursachen der von uns wahrgenommenen Phänomena sein kann; mit anderen Worten: Wesenheit ist dasjenige, was die Bedingung seiner Existenz in sich trägt, was nothwendig ist. Wo es aber viele oder nur verschiedene Wesenheiten giebt, das Eine daher

die Möglichkeit einräumt, dass es auch ein Anderes geben kann, ist keines nothwendig und hat jedes aufgehört Wesenheit zu sein.

Die Eleaten, welche diese Consequenzen des Vorstellungsvermögens bis auf die Spitze treiben, kommen daher zu dem Schlusse: es giebt keine Vielheit, sondern alles ist Eins, oder wie der eigentliche Begründer der Eleatischen Schule, Xenophanes, nachdrucksvoller in umgekehrter Ordnung denselben Gedanken ausdrückt: Jedes Einzelne ist das All. Die Existenz-Bedingung des Einzelnen ist auch die des Ganzen. Es giebt nach dieser Meinung nicht Sterne und Pflanzen und Thiere und irgend welches Ding für sich, jedes mit seiner besonderen Wesenheit, mit seinem eignen „Was", sondern allesammt sind sie nur das „Wie", Zeichen und Merkmale, sei es als Accidenzen, sei es als Phänomena, am einzig nothwendigen und als Wesenheit für sich selbst bestehenden Was, als welches von seinem, des Xenophanes Schüler und Nachfolger in der Eleatischen Schule, Parmenides, das Sein bezeichnet wird; weshalb er auch die Lehre über unsere Erkenntniss der Dinge als die „Lehre vom reinem Sein" bezeichnet, für welche Bezeichnung später mit Aristoteles der Name Metaphysik (weil er seine Schriften über die Vernunft im Anschlusse [meta] an die Physik gebracht hat) in Gebrauch kam.

Wie verhält es sich aber mit dem Sein selbst? Nehmen wir nämlich an, alles und jedes, was ist, ist nur zufällig und hat keine Wesenheit, sobald es auch anders sein oder garnicht sein könnte, dann steht dem Sein selbst auch das Nicht-Sein gegenüber, mithin kein nothwendiges ist, und unmöglich als Wesenheit aller Dinge angesehen werden kann? Nothwendigerweise müssen wir daher auch jedes Nicht-Sein in Abrede stellen und das Sein als ein absolutus von jeder Correlation des Nicht-Seins losgelöstes, freies und nothwendiges hinzustellen. Ebenso aber sind wir genöthigt, von Zeit und Raum abzusehen, da doch alles, was da ist und heute ist, während es an einem anderen Orte und zu einer anderen Zeit sein konnte, nur zufällig ist.

Auf diese Weise gelangt die Vernunft auf dem Wege der Dialektik und durch logische Schlüsse zu einem Resultate, das sie weder leugnen noch begreifen kann, zu einer Idee, der Idee des Absoluten nämlich, dass es Etwas geben müsse, das über Zeit, Raum und Wechsel erhaben ist und das zu erkennen sie sich zur Aufgabe macht.

Capitel 6.

(Die absolute Idee; Vernunft, Geist und Gemüth; die Seele und die Seelenwelt.) Wir werden über das im vorhergehenden Abschnitte über die Idee des Absoluten Gesagten uns klarer werden, wenn wir dieselbe mit ihrer Kehrseite, mit der absoluten Idee, vergleichen und sie beide nach einer Analyse der Vernunft und des Gemüthes untersuchen, deren Pole sie sind. Bei einer Analyse der Vernunft, als deren äussersten Punkt wir die Idee des Absoluten erkannt habeu, werden wir am besten verfahren, wenn wir sie vor allem ihrem Wesen und weiter ihrem Erscheinen nach untersuchen, ganz so wie wir nach diesen beiden Factoren hin die einzelnen concreten Dinge und überhaupt die Totalität des Seienden untersucht haben, in deren Unterscheidung die Vernunft ihren Anfang nimmt.

Als den ersten unter den Philosophen des occidentalen Heidenthumes, welcher nach orientalischer Weise Gott und Welt verbindet, haben wir Seneca zu nennen. Geboren in Spanien, das bis zu den punischen Kriegen theilweise noch vom orientalischen Geiste durchweht war, zählte unser Philosoph seinen Reichthum hoch in die Millionen, wo einem die Welt doch schon so ziemlich gefallen kann, zumal wenn man die Menschen noch nicht so genau kennt, was bei diesem glücklichen Philosophen gewiss auch der Fall war, da er sonst schwerlich sein Buch „de beneficiis“ für sie geschrieben hätte, das eine so hohe Beanlagung für die Tugend bei dem Menschen voraussetzt und einen so erhabenen Wohlthätigkeitssinn von ihm fordert. Dem Seneca war sonach die Welt und alles was sie füllt sehr schön. Die majestätische Pracht, die in

zahllosen Sternen am Himmel strahlt, der unermessliche Reichthum der Erde nach ihrer Weite, des Meeres nach seiner Tiefe; und wie dieses zahllose Sternenheer am Himmel so ordnungsmässig in Reih und Glied einherschreitet, wie wohlthuend Sonne und Mond ihre Segnungen über den Reichthum der Erde ausschütten, ihre Flora mit würzigen Düften sättigend und ihre entzückende Schönheit verleihend; und wie das Alles hier in einander schliesst, eines das Andere hebt und trägt, und alle Verschiedenheit zum einheitlich Ganzen sich reihet: dieser weisen Harmonie muss ein einheitlich weiser Gedanke zu Grunde liegen, der sie allesammt hegt und trägt, aus dem sie entsprungen und dessen Manifestation sie sind. Würde Einer an dieser schönen Welt bemängelt haben, dass der Genuss derselben für den Menschen doch mit zu vieler Mühe verbunden sei, dass wir beispielsweise, um nur aus dem kleinen, schönen Erdstriche Italien nach Osten, Norden und Westen hinauskommen, hohe Berge erklimmen und durch eisige Schneefelder waten müssen, dass es viel hübscher wäre, wenn wir unter diesen Bergen und unter diesem ewigen Schnee hin in aller Gemächlichkeit fahren könnten. Man würde solche Forderungen und derartige Erwartungen als thöricht, als etwas gegen alle Vernunft Laufendes bezeichnet haben, da doch die Abwechslung von Thälern und niedrigen Gefilden zur Schönheit der Erde gehört, der Schnee und seine Ablagerung auf demselben Naturgesetz sind, und die Mühen übrigens, die der Mensch bei ihrer Ueberschreitung zu überwinden hat, gehören theils zu der Würze des Lebens und zeigen andererseits bei ihrer Ueberwindung von der Macht und Willenskraft des Menschen. Ein gleicher Tadel der Unvernunft hätte zu Anfang unseres Jahrhunderts denjenigen getroffen, der sich etwa über Unvollkommenheit dieser Welt beschwert fühlte, weil sie zu viel physisch-animalischer Kraft des Menschen wie des Thieres für sich in Anspruch nehme; und als die Vernunft durch Dienstbarmachung der Dampfkraft auch dieser Rüge abhalf, wäre es noch immer als unvernünftig bezeichnet worden, wenn jemand den Wunsch ausgesprochen hätte, seine Gedanken, ja sogar seine Worte in wenigen Augenblicken nach weiten

Fernen senden zu können. Heute können wir das Alles und erkennen, dass die Forderungen damals nicht so unvernünftig waren. Wie lächerlich erschien und erscheint uns noch der alte Glaube an Todtenbeschwörung. Und doch können wir eine Art dieser Todtenbeschwörung bei amerikanischen Gerichten sehen, wo Testamente vom Phonographen abgehört werden, und wird es gar nicht lange dauern, wo in „Ahnensälen", wie bis allher Bilder, Phonographen angebracht sein werden mit den Weisheitssprüchen oder Lieblingsliedern der Familienglieder bis auf die Urahnen hinauf, so dass wir uns daselbst wie in einem Conversations- oder Concertsaale von Todten fühlen werden.

Aber auch umgekehrt wurde Vieles früher als vernünftig anerkannt, was heute sich uns als Unvernunft zu erkennen giebt, eine Erkenntniss, dessen unsere heutige Vernunft auch von den künftigen Geschlechtern gewärtig sein muss. Von Aristoteles sagt Cassiodorus, er habe seine Feder in die Vernunft getaucht, ein Urtheil, das von den grössten Denkern vieler späteren Jahrhunderte als vollkommen gerecht anerkannt wurde und das heute noch zu unterschreiben kein vernünftiger Mensch Bedenken tragen wird. Ebenso lässt sich nicht in Abrede stellen die Bedeutung, von welcher das auf den Aristotelischen Theorien erbaute Ptolemäische System war, das als leitender Gedanke durch die kosmische Anschauung vieler späterer Jahrhunderte diente und noch seinen Werth für die Ergründung des Weltbaues nicht ganz verloren hat. Sollte aber jemand nun heute noch mit der Behauptung auftreten, es bewege sich die Sonne um die Erde, wie es jenes Ptolemäische System annimmt, oder sollte nun die Elementarlehren aufrecht zu erhalten suchen, wie sie in den jenem Ptolemäischen Systeme zu Grunde liegenden Schriften des Aristoteles als Theorien „über den Himmelsbau" aufgestellt sind, würde er seiner Unvernunft wegen verlacht werden.

Soweit es daher die Vernunft mit der Sinnenwelt und den sich in ihr vollziehenden Erscheinungen, mit dem Kosmos, zu thun hat, ist sie eine unbestimmte und unbestimmbare, was auch nicht anders möglich ist. Denn ist der Kosmos nach

der hier flüchtig gegebenen und gleich bei Anbeginn des vorliegenden Buches ausführlich dargelegten Definition von „Universum, Natur und Daseinswelt“ eine Erscheinung, gleichsam Ausdruck der Natur, deren Wesenheit die Bewegung ist, dann kann die Vernunft, soweit sie es mit dem Kosmos zu thun hat, ihre Erfahrungen nämlich aus den kosmischen Erscheinungen sammelt und ihrer Richtigkeit nach prüft, unmöglich eine bestimmte und bestimmbare sein. Denn zur Bestimmtheit gehört Abgeschlossenheit und zu dieser Begrenztheit. So lange wir nämlich ein Ding, oder auch einen Begriff, irgend welche Vorstellung von demselben nicht ganz vor uns haben, d. h. als ein durch Begrenzung Abgeschlossenes, können wir nichts Bestimmtes von ihm aussagen, da wir doch nicht wissen, was noch jenseits der Grenze liegt. — Dass aber der Kosmos für die Vernunft nichts Abgeschlossenes und Begrenztes ist, geht schon aus dem Umstande hervor, dass sie mit dem Begriffe der Unendlichkeit, also der Unbegrenztheit in Zeit und Raum, sich unmöglich betraut machen kann. Diese Unmöglichkeit des Betrautmachens ist aber durchaus nicht als Mangel oder Beschränktheit der Vernunft anzusehen, als gäbe es für sie etwas ausserhalb ihrer Sphäre Liegendes (ein Transscendentales), wohin zu gelangen sie nicht im Stande sei, sondern bürgt vielmehr dafür, dass sie richtig sich in dem Kosmos ganz verflüchtigt, der auch wirklich nicht abgeschlossen und begrenzt ist, weil die in ihm schaffende Natur immer neue Welten ansetzt, mithin es keinen einzigen Augenblick giebt, wo sich sagen liesse, jetzt sei die Schöpfung abgeschlossen, keinen einzigen Punkt, den wir als Grenze des All angeben könnten.

So kann die Vernunft nach dieser Richtung hin, da wo sie nämlich ihre Erfahrungen aus dem Kosmos schöpft und in ihm ihre Bestätigung findet, sich nur als Idee betrachten, etwa als Expansivkraft, oder auf den Kosmos angewandt, als Centrifugale, als das Bestreben nämlich aus sich selbst hinaus zu kommen; in erster Linie zwar, um nur der Masse sich zu entledigen, weiter aber auch, um aus aller Schwebe von Zeit und Raum und endlich gar, um über jede Bedingung dieser

Daseinswelt, wie es die Bewegung ist, hinauszukommen zur Idee eines Absoluten.

Ihrem Wesen nach ist daher die Vernunft eine Kraft, und zwar eine gestaltende, in welcher der Wille, wie schon oben gesagt, als bewegende oder treibend ethätig sich zeigt, ganz ähnlich der im Kosmos wirkenden Centrifugale, durch welche die von der Natur hingetriebenen Atome zu unterschiedlichem Gebilde, zum Körper werden. Wie bei jeder anderen continuirlich wirkenden Kraft, kommt es auch bei der im Kosmos wirkenden centrifugalen weniger darauf an, an welcher Masse sie wirkt und was sie durch ihr Wirken schafft, als vielmehr darauf, wie sie wirkt, speciell innerhalb welcher Zeiträume, in welcher Ordnung und Reihenfolge sie wirkt; und so wird auch die Vernunft bei Beurtheilung der einzelnen concreten Dinge des Kosmos in erster Linie darauf zu sehen haben, in welcher Reihenfolge sie sich befinden, wie ihr Verhältniss zu einander, und welches die Nothwendigkeit, das Gesetz sei, durch welche das Bestehen derselben nebeneinander möglich ist. Ohne dass daher die Vernunft die Eigenschaften der concreten Dinge zu abstrahiren oder ihre Begriffe nach Erscheinen derselben zu bilden versuchte, wird sie schon durch diese Beurtheilung des Kosmos in eine Sphäre versetzt, wo die Materie und die zu ihrer Erkenntniss nothwendige Sinnenwahrnehmung ganz in den Hintergrund gedrängt sind und wo nur abstracte Begriffe, wie es die Reihenfolge, das Verhältniss und das Gesetz sind, die Gegenstand der Beurtheilung ausmachen.

Jeweniger es aber die Vernunft mit dem Erkennen der Materie zu thun hat, destoweniger ist sie der Sinnentäuschung unterworfen und desto freier ist sie in ihrem Urtheile, das selbst bei unrichtiger Beurtheilung der Masse seine Richtigkeit haben und auch bei völligem Wegfalle derselben bestehen kann.

Denken wir uns beispielsweise drei verschiedene concrete Dinge, die wir mit den Buchstaben a, b und c bezeichnen wollen. Sei es, das wir aus eigener oder auch aus anderer Erfahrung, überhaupt auf empirischem Wege, wie wir die mittelst der Sinnesorgane gemachten Erfahrungen nennen, wissen, es habe a genau dieselben Markmale wie b, d. h. sei gleich b, zugleich

aber wissen wir, dass dasselbe b auch mit c gleiche Eigenschaft besitzt, d. h. ihm gleich ist. Das ist das Gegebene, d. h. das nach unserer Sinneswahrung empirisch ausser Zweifel Stehende, die Praemisse, wie wir den Ausdruck dafür gebrauchen. Das Verhältniss zwischen a und c, inwiefern sie unter einander gleich oder ungleich sind, ist uns aber nicht gegeben, weil uns noch nicht Gelegenheit geboten war, dieselben nebeneinander zu stellen und mittelst unserer Sinne zu prüfen. Die Vernunft jedoch sagt uns, dass sie ebenfalls unter einander gleich sind, und stellt aus diesem einen Falle den allgemeinen durch das ganze Denkgebilde sich hinziehenden Grundsatz auf: Zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, sind unter einander auch gleich. Dieser von der Vernunft festgestellte Grundsatz wird in seiner Allgemeinheit zum Denkgesetz, zur Logik, wie wir dieses Denkgesetz nennen, das schon insofern über der Materie oder jeder durch die Sinnen wahrnehmbare Masse steht, als es sich in dem vorliegenden Beispiele gleich bleibt, ob unter den drei gewählten Buchstaben a, b und c Steine, Himmelskörper, Pflanzen oder Thiere gemeint sind, und dass sie in ihrer Allgemeinheit und Folgenrichtigkeit auch da fortbesteht, wo die Sinne in unserer Voraussetzung (Praemisse) uns sollten getäuscht haben und a nicht gleich b, b nicht gleich c sein sollten.

Ein solcher Syllogismus, wie man für die im angeführten Beispiele gezeigte Zusammenstellung der Voraussetzung und der sich aus ihr ergebenden Folgerung die Bezeichnung hat, ist für uns der Kosmos, in welchem die Himmelskörper und die auf diesem sich vorfindenden concreten Dingen die Praemisse, das Gesetz aber, nach welchem diese Körper sich bewegen, die Beziehungen, in welchen sie zu den concreten Dingen stehen, und das Verhältnis, welches zwischen ihnen allesammt obwaltet, sie führen die menschliche Vernunft auf bestimmte Denkgesetze der Causalität, der Analogie und der Proportion. Diese Logik, wie man die oben dargelegten Denkgesetze nennt, machen die menschliche reine Vernunft aus; „rein“ weil sie frei von der Materie und unbeirrt von jeder Sinneswahrnehmung ist; und da wir diese unsere Logik dem Kosmos

entnehmen, sind wir gewohnt denselben als etwas Vernünftiges anzuerkennen und ihm Vernünftigkeit, d. h. Möglichkeit der Vereinbarung mit unserer Vernunft zuzuerkennen.

Nimmermehr werden wir also die Vernunft der Unbeständigkeit zeihen, sie sei heute nicht dieselbe, wie sie es früher war und später sein wird, ein Umstand, den sie, die Vernunft selbst, an den concreten materiellen Dingen als Mangel anerkannt. Nein; sie bleibt da, worin ihre Wesenheit besteht, in der logischen Schlussfolgerung und in dem Denken des im Kosmos liegenden Gedankens, stets dieselbe, während ihr Anderssein nur von der Aenderung der Praemisse herrührt, von der Erweiterung des Wissens über die Materie durch weitere Erfahrung angestellter Versuche. Mag es daher auch sein, dass die Erweiterung unseres Wissens über die Materie selbst Sache der Vernunft ist, so ist in dieser Erweiterung doch keine Veränderlichkeit der letzteren, als vielmehr eine Vervielfältigung der ersteren, der Materie, zu erblicken, indem die Vernunft dieselbe in ihrer Vielseitigkeit erkannt hat.

Wenden wir uns nun zu dem von uns oben gethanen Einspruch gegen die Beständigkeit der Vernunft, es seien die speculativen Forschungen des Aristoteles als sehr vernünftig erkannt worden, während sie uns heute, namentlich seit den Forschungsresultaten Newton's recht komisch und confus erscheinen; man würde heute über jenen lachen, der sagen wollte, es bewege sich die Sonne um die Erde, während seinerzeit Ptolemäus auf derselben Hypothese sein grosses Lehrgebäude über den Weltbau errichtet hat. Aber diesen hypothetischen Werth als Praemisse können wir dem Ptolemäischen Systeme doch nicht absprechen, und genügt dasselbe vollständig den Forderungen der Vernunft, weil die logischen Folgerungen in ihm richtig sind. Dasselbe gilt auch von Aristoteles und seiner Physik, wie sie der Weltanschauung desselben zu Grunde liegt. Ihm wird namentlich zum Vorwurfe gemacht, dass er keine Ahnung habe von einer den Körpern innewohnenden Gesetzlichkeit, dass er keinen Unterschied kenne zwischen Schwere und Gewicht, dass er weiter die Schwerkraft überhaupt als etwas bloss Relatives definirt,

indem er (de coelo I. 3) schreibt: Schwere ist was von der Natur bestimmt ist zum Mittelpunkt bewegt zu werden, leicht, was vom Mittelpunkte hinweg, dass er endlich gar keinen Begriff habe von der Natur des Lichtes und seiner Geschwindigkeit, gar keinen Unterschied kenne zwischen beschleunigter und verzögerter Bewegung. Diese und viele andere Mängel rügt schon einer seiner eifrigsten Anhänger aus einem späteren Jahrhundert, Giordano Bruno, an der Physik desselben, wie sie seiner Natur- und Weltanschauung zu Grunde liegt. Heute sind wir freilich, namentlich durch die speculativen Forschungen Newton's über diese Theorie weit besser unterrichtet und haben auf Grund derselben auch weit erspriesslichere Resultate aufzuweisen in der Erkenntniss des Kosmos. Immer und immer jedoch bleiben sie nur Theorien, Schlussfolgerungen, aus einer im Kosmos gegebenen Praemisse, für deren Loos wir uns ebensowenig verbürgen können, als es dasjenige der Aristotelischen Physik heute bei uns ist, da wir doch nicht wissen, welchen künftigen Theorien jene heutigen einst werden weichen müssen.

So können alle Theorien nur hypothetisch, etwa als Praemissen zu anderen logischen Schlüssen angesehen werden, die dann wieder von weiteren Theorien, resp. Praemissen zu weiteren Vernunftschlüssen bis in die Unendlichkeit werden. In diesen Sinne können wir von einer Erweiterung der Vernunft, von einer grösseren Quantität des Wissens sprechen, nicht aber von einer qualitativen Veränderung derselben, wie wir sie bei den concreten Dingen der Daseinswelt erkennen und wie diese deshalb von der Vernunft als etwas nur Zufälliges, nicht aber Nothwendiges und wesentlich Bleibendes erachtet werden.

Und diese Quantität des Wissens ist es, die wir unter der Bezeichnung „Geist“ zu verstehen haben; die Summe gemachter Erfahrungen und das Denken der gesammten Menschheit. Wenn wir gegen die Vorzeit heute tiefer in das Geheimniss der Natur eingedrungen und reicher an neuen Erfindungen sind, ist das nicht ein Fortschritt der Vernunft, sondern eine Errungenschaft des Geistes, der innere Ausbau des Welt-

gedankens, bei welchem die Vernunft des einzelnen Menschen und der einzelnen Menschengeschlechter, nicht von grösserem Belange ist, als etwa das seinem Wesen nach sich stets gleich bleibende materiellen Atom im täglichen Erweiterungsbaue der sinnlich wahrnehmbaren Welt. Während dort aber beim äusseren Erweiterungsbaue des sinnenwahrnehmbaren Universums, es ein blinder Schöpfungsdrang der Natur ist, welcher bis zur unendlichen Weite die Atome zu Welten ballt, ist es hier, im inneren Gedanken-Ausbau dieser Welten, ein Ahnen, das stets über das materielle Atom hinauszukommen und die Natur sich dienstbar zu machen sucht.

Geht nun die Vernunft von dem Kosmos aus und sagt: alle Erscheinungen vollziehen sich nur an der Materie, die aber selbst nichts Bleibendes ist und eines Trägers bedarf, an dem sie als Wandel und Wechsel erscheint, d. h. sie kommt auf die „Idee eines Absoluten", ahnt nämlich, es müsse im Reiche des materiell Existirenden ein wandel- und wechselloses Absolutes geben; dann entgegnet ihr der über die Materie hinausgehende Geist, der daran denkt sich die ganze materielle Welt dienstbar zu machen: indem du denkst und ahnst, es gebe ein Absolutes, hast du es schon; denn dein Denken und dein Ahnen ist schon das von dir geahnte und gesuchte Absolute, an welchem die Materie selbst blosse wandel- und wechselbare Erscheinung ist, d. h. der Geist kommt zu der absoluten Idee, erkennt nämlich das Denken in seiner Ganzheit als vollendete ewige Vernunft, die vom einzelnen Menschen nur geahnt wird, als Idee ihm erscheint, während sie im grossen Ganzen das allein bestehende Absolute, Träger des ganzen Kosmos ist, seinem stofflichen Inhalte wie auch der sich ihm vollziehenden Gesetzmässigkeit nach.

Diese zweifache Anschauung, ob wir nämlich am kosmischen Getriebe die Materie als das Vorherrschende anzusehen haben, als Träger der in denselben sich vollziehenden Erscheinungen an Gesetzmässigkeit, dessen Reflex unser vernünftiges Denken ist, oder aber ob nicht vielmehr der Gedanke das Ganze trägt, an welchem die Materie nur blosse Erscheinung ist, diese zweifache, materialistische und idealistische

Weltanschauung nämlich, sie nehmen beide ihren Anfang schon in der eleatischen Schule, die wir als die eigentliche Begründerin der metaphysischen Speculation bezeichnet haben. Klareren Verständnisses halber empfiehlt es sich jedoch, dass wir auf einen von uns bereits flüchtig berührten Umstand zurückkommen.

Die von uns bereits oben behandelte Theorie ist die von Jacob Böhm aufgestellte, allgemein bekannt und auch allgemein anerkannt, dass alles nur auf Gegensetzlichkeit beruht, dass das Eine nur dann ein bestimmtes Das ist, weil es ein zweites Gegenständliches giebt, das anders ist, dass sonach der Bestand im erkennbaren Sein, in der Daseinswelt, wie auch der Daseinswerth der Dinge nur in den Merkmalen liegt, durch welche sie sich von einander unterscheiden. Je zahlreicher daher die Merkmale an einem Dinge oder sonst Schöpfungs- oder Gedankensgebilde sind, desto bestimmter ist sein Bestand in der Daseinswelt, desto höher sein Daseinswerth oder auch seine Bedeutung im Reiche des Denkens und desto begründeter ist sein Anrecht auf Sonderheit, auf Individualität.

So reduciren sich die Merkmale am untersten Schöpfungsgebilde unserer Daseinswelt, am Stein- und Mineralreiche, auf die nur wenigen Merkmale der Schwere, des Härtegrades und des specifischen Gewichtes. Es sind dies Stoffe, deren kleinster Theil gleich dem Ganzen ist, deren Unterschied daher kein ihnen anhaftender, eigner, sondern bloss zufälliger ist, bedingt von der zufälligen Anhäufung gleichnamiger Theilchen, die aber selbst keinen Daseinszweck haben, sondern bloss als Mittel, als Materie dienen zur Herstellung höherer Gebilde, wie dieselben in der menschlichen Vorstellung liegen: stehen daher in der Daseinswelt nur um das höher als die chaotischen Elemente, dass sie nicht wie diese unbestimmt und bestimmungslos dahinflattern, sondern schon einen bestimmten Raum einnehmen und doch einige Merkmale schon aufzuweisen haben. Einen festeren, mehr bestimmten Bestand nimmt die Pflanze in der Daseinswelt ein durch zahlreichere Merkmale, die sie kenntlich machen, sowie auch durch ihr Wachsthum von Innen nach Aussen, das den von ihnen innegehabten Raum

als ein durch ihre eigne Thätigkeit errungenen erscheinen lässt, den sie jedoch zu verlassen nicht im Stande sind. Diese letztere in der Pflanze nur dämmernde Thätigkeit erwacht im Thiere zur ebenbürtigen Thätigkeit der Natur und giebt sowohl in der freien Wahl des Raumes als auch in der Verschiedenartigkeit schon ausgeprägte Merkmale ab.

Hier, in der Thierwelt, werden die Abstufungen desto gewisser, die Merkmale desto ausgeprägter und unterschiedlicher. Die niedrigen Thiere, die Molusken und Insekten, gleichen bei gleichem Alter ganz einander wie die Blätter gleichen Alters am Baume. Selbst die Gattungsmerkmale sind sehr wenig und wenig von einander unterschiedlich. Zahlreicher und deutlicher sind die Merkmale in der geflügelten Welt, ohne dass jedoch die Individualität des einzelnen Thieres hier viel merklicher hervorträte, wie dies bei den vierfüssigen Wirbelthieren niedrigster Stufe der Fall ist. Die Gesichtszüge sind hier verschwommen; selbst der sichtliche Farbenunterschied ist nur auf die Gattung beschränkt, und der Vogel derselben Gattung sieht dem andern ebenfalls ganz ähnlich, wie das Insekt dem anderen, wenn sie derselben Gattung angehören, welches Verhältniss auch in Bezug auf die innere Beanlagung und sonstig animalischer Beschaffenheit dieser Klasse gilt.

Erinnern wir an die bereits oben dargelegte Beobachtung, dass bei den Vierfüsslern der Begattungstrieb ein freier, mithin die Kreuzung eine zahlreichere ist, und dass sie alle Säugethiere sind, die Ausbildung der animalischen Anlagen daher auch eine länger andauernde und vielseitigere bei ihnen ist; dass ferner alles Erkennen und das ganze Denkvermögen mit dem Unterscheidungsvermögen ihren Anfang nehmen, und die Unterschiedlichkeit eine desto bestimmtere und klarere wird, je grösser die Anzahl der Merkmale ist; und dass endlich für den Menschen, der Gedanken denkt, es auch eine abstracte Unterschiedlichkeit giebt: erwägen wir alle diese Umstände, dann lässt sich der Zusammenhang nicht verkennen, in welchem die höhere Denk- und Erkenntnissfähigkeit zu der höheren organischen Entwickelung der Thierwelt steht. Wenn sich aber auch nicht behaupten lässt, im Träger klarerer Erkennt-

nisszeichen liege auch schon ein klareres Erkenntnissvermögen, so lässt sich doch auch nicht in Abrede stellen, dass im Naturreiche, wo die Merkmale zahlreicher gegeben sind, auch das Unterscheidungsvermögen ein mehr angeregtes ist; und da wir dem Thiere Unterscheidungsvermögen nicht absprechen können, so kann die Anregung nur förderlich auf dieses Vermögen wirken, um es zur klareren Erkenntniss und einer höheren Denkfähigkeit heranzubilden.

Was für den Beobachter in Bezug auf Ausbildung des Denkvermögens, das ist die geringere oder grössere Anzahl von Merkmalen für den betrachteten Gegenstand selbst in Bezug auf Individualität, und der Träger nur weniger Modalitäten und Accidenzen, also der durch Merkmale weniger distinguirte Gegenstand, nimmt im Bereiche des durch Gegenständlichkeit Erkennbaren, wie es unsere Daseinswelt ist, keine so sichere Stellung ein, hat kein so sicheres Anrecht auf ein Für-sich-Bestehen, d. h. steht als Individuum nicht so hoch, besitzt keinen so hohen Grad der Individualität, wie jener Gegenstand, dem viele solche Modalitäten und Accidenzen zukommen.

Dahin geht auch die Alleinheitslehre des Xenophanes aus. Derselbe knüpft nämlich an die von Heraklit herrührende Lehre des Werdens an, die er bekämpft. Schon die stylistische Formulirung der These, wie sie jener Begründer der eleatischen Schule in den Worten „*hen kai pan*" fasst, ist oppositionell gehalten gegen das Heraklitische „*ta panta rhei*". Lehrt nämlich jener, es gebe nichts Fertiges, sondern alles, was da ist, sei nur im Werden begriffen, es trage nur seine Wesenheit in sich, indem es eben ein Werdendes und kein Fertiges ist, so tritt dieser, Xenophanes, mit seiner Lehre ihm entgegen, es gebe ein Fertiges und Bleibendes, und zwar jenes, welches Träger aller dieser Umwandlungen ist; mit anderen Worten, dem Heraklit ist die Umwandlung Wesenheit der Dinge, dem Xenophanes dagegen ist dieselbe nur Erscheinungsform an einer höchsten Einheit, welche alle diese Erscheinungen, also alle möglichen Modalitäten und Accidenzen der Dinge umfasst und daher höchste und oberste Individualität ist.

Aber auch ihm tritt sein Schüler und Nachfolger in der eleatischen Schule, Parmenides, mit der Lehre vom „Sein" entgegen, indem er das reine oder absolute Sein als den Träger aller Erscheinungen hinstellt. Während daher Xenophanes von jener Potenz des Denkens ausgeht, welche wir als Geist bezeichnet haben und die über die Materie hinweggeht, die sie bloss als etwas Zufälliges betrachtet und folgerichtig nur ein intellectuelles Prinzip anerkennt (weshalb er auch mit Recht als der Begründer des occidentalen speculativen Pantheismus angesehen wird, da wo wir den Träger der Gesammterscheinungen, den Kosmos, als ein belebtes Wesen ansehen) geht Parmenides von der Vernunft aus, jener Potenz des Denkens, die es nur mit dem Kosmos, dem materiellen Universum und der an der Materie sich vollziehenden Erscheinung zu thun hat; mit anderen Worten, wie wir dies oben angedeutet haben: Jener, Xenophanes, schlägt die ideelle, dieser, Parmenides, die materialistische Richtung ein.

Sowenig aber wie von denjenigen des Kosmos von Aussen her vermögen sie Beide, der Geist wie auch die Vernunft, sich ganz loszusagen von einerinnerer Stimme, die wir Gemüth nennen. Wir haben bereits Gelegenheit gehabt, über diesen einen Factor des Gefühls- und Empfindungslebens zu sprechen und ihn in seiner ersten, leisesten Regung zu erkennen, da wo der Eine oder der Andere wehmüthig sich ergriffen fühlt über das Fällen eines in grünender Frische stehenden Baumes, über das Knicken einer blühenden Pflanze, je nachdem er mehr oder weniger verwachsen mit dem Animismus der Natur und zartfühlend für denselben, mehr oder weniger gemüthlich beanlagt ist. In ausgeprägteren Zügen, ganz frei von der Natur und in ihrer vollen Selbstständigkeit auch gegen die Vernunft tritt die Willens- und Urtheilskraft des Gemüthes hervor bei den Affectionen durch Musik und Gesang. Ihrem Ursprunge, ihrem organischen Prozesse, etwa ihrem Stoffe nach ist diese Affection eine physische, eine durch die sinnliche Wahrnehmung herrührende Empfindung, weil sie vom Wellenschlage der Luft herrührt, durch welchen unser Gehörorgan afficirt wird; ihrer Form nach aber, da wo sie nämlich

ein gewisses Gepräge der Lust oder Unlust, des Frohsinns oder der Wehmuth annimmt, ist sie Gedanke, der wie ein jeder andere Gedanke von der verschiedentlichen Gestaltung, dem Gepräge der Form, herrührt und auch wie jeder andere Gedanke der Potenzirung fähig ist, bis zur Vernunft. So beispielsweise kommt es oft vor, dass beim ersten Anhören ein musikalisches Oratorium oder irgendein Gesangvortrag uns nur wenig zusagen oder gar widrig erscheinen, eine unangenehme Affection bei uns hervorbringen. Der Tonkünstler aber, der die Form schon vom höheren Standpunkte aus betrachtet und daher auch einen höheren, vernünftigen Gedanken in ihr erkennt, belehrt uns darüber oder wir kommen durch öfteres Anhören selbst zu der Erkenntniss, dass die phonetische Leistung doch eine gute und geeignete sei, die von ihr beabsichtigte Affection bei uns hervorzubringen, gleichviel ob sie eine frohe oder wehmüthige sein soll. Denn die Kunst oder die auf Vernunftgesetzen beruhende Tonlehre zeigt und überzeugt uns, wie proportionirt die Schwingungszahl der einzelnen Töne und deren Intervalle zu einander sind, wie die Töne harmonisch in einander fliessen und wie die Accorde sinnreich in einander gefügt und kunstgerecht an einander zum harmonischen Ganzen verknüpft sind, ein sinnreiches Oratorium uns zu Gehör zu bringen oder ein kunstvolles Gemälde vor unserem Blick zu entrollen.

Das Alles vermögen Kenntniss der sinnenwahrnehmbaren Natur und die Vernunft bei uns, so lange es sich um die Tonhöhe handelt, wie sie rein physisch durch die Schwingungszahl der Luftwellen bedingt sind, gleichsam quantitativ sich bestimmen lassen, und insolange es sich weiter um die Form handelt, etwa um die Modalitäten und Accidenzen, nach welchen der Gedanke in uns diese oder jene Gestalt annimmt. Fragt es sich aber weiter um die Qualität der einzelnen Töne, um die Tonfarbe, in welcher das Gemälde uns vorgeführt, um die Stimme, mit welcher das Oratorium uns vorgetragen wird, also um die Wesenheit der einzelnen Töne, dann hört alle Fachkenntniss und alle Vernunft auf, dann hat nur die Individualität der einzelnen Menschen, das Gemüth, zu entscheiden.

Dem Einen kratzt die Fidel zu viel, dem Andern durchlöchert der Schall der Posaune das Gehirn und sie fühlen sich nur beim Flötentone und bei dem Klange behaglich, der unter zarter Hand sich aus den Harfensaiten schwingt; der Eine fühlt sich durch die harte Männerstimme ergriffen, der Andere will sanft hingezogen sein durch die weiche Stimme des Weibes, dem Dritten sagt mehr als diese beiden Stimmen das Lispeln der Bäume und das weihevolle Rauschen des Waldes zu, und wir können durchaus nichts dagegen haben, wenn einem Vierten endlich des Krächzen der Raben gefällt. Das ist alles „Geschmacksache", wie man zu sagen pflegt, Sympathie und Antipathie, leise Regungen des Gemüthes, wo jeder sein eigner Herr ist.

Unterschätze man aber diese Herrschaft nicht; denn die leise Regung wird oft zur gebieterischen Macht, zur Liebe, zum Hasse.

Längst sind die Trauertöne verklungen, die eine Schmerzensscene einst umgossen, und noch spielt sie in unserer Erinnerung sich ab in den schwärzesten Farben ihrer Trauer; längst ist in der Natur der Schmerz verwischt, den sie über ein zerstörtes Leben empfand, hat sogar mit der Umwandlung der vermoderten Körper zu neuem Leben sich in Lust umwandelt, und noch tobt im Gemüthe der Schmerz fort über jene Zerstörung, als vollzöge sie sich noch heute vor uns, ja, als vollzöge sie sich heute in tausendfacher Herbe; ist das der Schmerz, den wir mit der Natur und sie mit uns theilt? — Und malt nun die Sehnsucht am Bilde des Wiedersehens im Reiche des Lichtes. kann das das Werk der Natur sein, die im wilden Schöpfungsdrange dahinbraust nach finstern, nie geahnten Fernen? Ebenso malt das Gemüth, oder richtiger der Geist auf die Tafel des Gemüthes Ideale hin, Bilder in vollendeter Schönheit und höchster Vollkommenheit des Guten; das ist nicht das Werk der Natur, die in ihrem blinden Schöpfungsdrange von vollendeter Schönheit und höchster Vollkommenheit nichts weiss, ist auch nicht das Werk der an dem Kosmos herangebildeten Vernunft, welche, wie es im kosmischen Bau zu sehen ist, Steinchen auf Steinchen legt

und allmählig sich zum Ganzen gestaltet, ohne dass sie es vermöchte, wie wir das beim Bau des Idealen sehen, sich im kühnen Fluge aufzuschwingen zu dem imposanten Aufbau einer grossen Gedankenwelt; das vermag nur der Geist, die Vernunft, nachdem sie von dem stofflichen Inhalt des Kosmos ganz abgesehen, das über alle Materie hinausragende Denken des Gedankens; und als Boden für diese eigne Gedankenwelt eignet sich nur das Gemüth, da wo es zur höchsten menschlichen Individualität wird. Diese von dem Geiste hingemalte Welt ist es also, die wir unter dem Worte Seelenwelt zu verstehen haben *).

Capitel 7.

(Fortsetzung; die Realität der Geistes- und Seelenwelt; die verschiedenen Weltanschauungen und die sich aus ihnen ergebenden Gottesbegriffe.) Das soeben abgeschlossene Capitel legt in seinem letzterem Theile uns den Gedanken in seiner ganzen Weite dar, von seinem ersten sich kaum bewussten Keimen bis zu seiner alles Wissen umfassenden Entfaltung, von seiner Unbestimmtheit bis zu seiner Unendlichkeit, oder, wie wir die gewöhnlichen Bezeichnungen dafür gebrauchten, von der Idee bis zum Ideale. Ihrer Unendlichkeit nach kommt diese Gedankenwelt, das Ideal, der sinnlich wahrnehmbaren Welt, dem Universum gleich, das, in ewiger Fortbildung begriffen, ebenfalls unendlich ist, während die Idee ein in sich gekehrtes

*) (Bemerkung): So sehr ich das Thier liebe und so sehr ich über die moderne Barbarei der Vivisection empört bin, kann ich umhin mich doch nicht mit der modernen Psychologie befreunden, welche von einer „Seele des Thieres“ spricht. Das Thier besitzt Gemüth, mehr als viele Menschen, kennt den Causalnexus der einzelnen kosmischen Erscheinungen mehr als der Mensch, ist daher vernünftiger beanlagt als er; kommt aber nie zur Ganzheit gemüthlichen Fühlens und vernünftigen Denkens, zum Geiste, und können wir daher ihm unmöglich eine Seele zuerkennen. Doch berechtigt uns dieser Umstand nicht zu einer Selbstüberhebung über berechtigstes Leben, zu solch einer himmelschreienden Ungerechtigkeit gegen jene schuld- und wehrlose Wesen; wenn anders die Vivisection nicht als eine culturelle Inquisition angesehen wird, wo man die unvollkommene Seele durch den schmerzlichen Feuertod in das Reich der Unsterblichkeit einzuführen vorgiebt.

auf sich beschränktes Ahnen, etwa der mathematische Punct unseres Denkens ist.

Wenngleich das Ideal dem Gemüthe, dem Sehnen nach einem Höchstvollkommen und Höchstguten entspringt, so ist diese seine Ursprünglichkeit doch nur als etwas Materielles anzusehen, an welchem der Geist in ähnlicher Weise thätig ist, wie er die Fortbildung des Universums, den unendlichen Weiterbau unserer sinnlich wahrnehmbaren Welt, bewirkt. So besteht eine Analogie zwischen dieser idealen und der sinnlich wahrnehmbaren Welt, dem Kosmos; und da alle unsere Vernunft nur nach den kosmischen Gesetzen gebildet ist, lässt jener idealen Welt Vernünftigkeit, d. h. mögliche Vereinbarung mit der Vernunft, sich nicht absprechen. Diese Analogie mit einem Realen, mit dem Kosmos, und der in ihm begründeten Vernunft, vereint mit einer geahnten Nothwendigkeit, dem Sehnen, d. h. dem gefühlten Bedürfnisse des Gemüthes, sie beide sind es, wodurch sich das Ideal vom Phantom unterscheidet, jenen Schlacken des Geistes, wie wir das Gebilde einer wilden Phantasie nennen möchten, die weder einem Bedürfnisse entspringen, noch Aehnlichkeit, Analogie eines Realen besitzen und nach Muster eines wirklich Vorhandenen ausgeführt sind.

Es war kein Phantom, als der menschliche Geist sich damit trug, schneller und ohne so grossen Aufwand animalischer Kraft unter schneebedeckten Bergen dahinzusausen, als er seine Gedanken schneller, als es sonst auf dem Wege brieflicher Mittheilung geschah, nach weiten Fernen mittelst Drahtes zu senden ahnte; ist kein Phantom zu nennen und wird kein solches zu nennen sein, wenn er heute damit umgeht, in einem lenkbaren Luftschiffe durch die Lüfte zu fahren, und wenn er nach Erreichung dieses Vorhabens noch auf Weiteres sinnen und es auch ersinnen wird. Denn wie wir bereits erwähnt haben, ist die Natur am inneren Ausbau des Kosmos durch den menschlichen Geist ebenso thätig, als sie selbst in ihrem ewigen Schöpfungsdrange nach aussenhin denselben durch Ansatz neuer Welten erweitert. Was aber einem natürlichen Bedürfnisse entspringt und in das kosmische

Ganze sich einreihen lässt, ist kein Phantom, sondern ist Ideal, dessen Realisierung ebenso möglich ist, als es gewiss ist, dass der Kosmos durch Ansatz stets neuer Welten immer ein anderer und grösserer wird.

Fast sieht es wie ein Curiosum, also eine Species von Phantom aus, was Carl du Prehl in seinem trefflichen Buche „die Philosophie der Astronomie" als Behauptung aufstellt. Er behauptet nämlich, es gäbe Planeten, auf welchen die Schlacht von Pharsala als heute erst geschlagen, der Pyramidenbau als heute erst im Baue begriffen gesehen wird, ja auch solche, für welche diese Geschehnisse etwas Zukünftiges sind und erst später als etwas sich eben Vollziehendes oder Gegenwärtiges erscheinen werden. So wenig wir uns in diese Vorstellung zu versetzen vermögen, sie daher als die blosse Ausgeburt einer wilden und kühnen Phantasie, als Phantom betrachten möchten, so sind doch die Gründe, die er für diese seine Behauptung anführt, nicht so leicht widerlegbar. Gewahren wir nämlich die Dinge und Geschehnisse nur dadurch, indem dieselben sich in einem Ätherstrahl oder in einer Ätherwelle abdrücken, welche bei ihrer vibrirenden Fortpflanzung an unsere Sinne gelangen und die aufgenommenen, absorbirten Ein- und Abdrücke an die Organe unserer Sinneswahrnehmung abgeben und sie so zu dem eben von uns Empfundenen machen, dann kommt es auch wirklich nur auf die Geschwindigkeit an, mit welcher die Fortpflanzung geschieht, und versteht es sich von selbst, dass Vieles da ist, ein reales Wirkliches ist, ohne dass wir dessen Dasein noch gewahren, ohne dass es von unserer Sinneswahrnehmung noch empfunden wird.

Was für die sinnlich wahrnehmbare Empfindungs- oder Körperwelt die Bewegung, das ist für die nur gefühlte Gemüthswelt der Gedanke, für dessen bewegende Kraft wir im oberen Capitel Beweise angeführt haben; und was für die Körperwelt das sinnlich wahrnehmbare Geschehene, das ist für die Gemüthswelt das Ideal, das unserem Gemüthe, als ein wirklich Geschehenes, als Reales vorschwebt: und was endlich uns dort als blosser Schein erscheint an einem ihm zu Grunde

liegenden Absoluten, das zu erkennen wir suchen, erscheint uns hier als Strahl eines Realen, dessen Dasein wir bloss ahnen.

Was uns dazu drängt, ein Anderes in dem Dinge zu suchen, als dasjenige, was wir in ihm wahrnehmen, als das, als welches es sich während wir es betrachten uns zu erkennen giebt, ist, weil wir nicht stets dieselbe Wahrnehmung an dem Dinge machen, weil dasselbe zu allen Zeiten als ein anderes uns erscheint; mithin muss diesem zeitweiligen Erscheinen und verschiedenartig Wahrgenommenen ein Bleibendes und Wechselloses, ein Absolutes zu Grunde liegen, das zu allen Zeiten gleich wahrgenommen wird. Ist es aber nicht möglich, dass dieser Wechsel der Wahrnehmung nicht in der Unbeständigkeit des Dinges, sondern in der Ungleichheit unseres Wahrnehmungsvermögens liegt, dass nicht die Dinge uns täuschen, sondern wir selbst ein Ding der Täuschung sind? Erkennen wir uns selbst nicht als solches Spiel der Unbeständigkeit und der Täuschung, wenn wir heute nach diesem, morgen nach jenem uns sehnen, wenn heute das als das wünschenswertheste und vollkommenste uns erscheint, was wir schon am nächsten Tage ganz anders beurtheilen; dass unsere Ideale stets andere sind? Liegt das Täuschende in der Körperwelt, liegt es in unserer Gedankenwelt, oder liegt es gar in diesen Beiden?

In zwei Capiteln, „Probleme der Philosophie“ und „Uebergang von der orientalischen zur griechischen Philosophie“, die wir unserem Buche im Verlaufe der weiteren Arbeit zugedacht haben, soll der Entwickelungsgang gezeigt werden, auf welchem der Forschergeist aus dem einen Probleme in das andere, oder, wie wir hier zwei derselben flüchtig berührt haben, aus dem Probleme der Weltbetrachtung in das der Selbstbeschauung gelangt ist, und möge behufs klareren Verständnisses des hier bereits Angedeuteten auf dieselben verwiesen sein. Vorläufig haben wir es nur mit dem von uns so oft berührten Probleme der Weltbetrachtung zu thun, mit der Körperwelt nämlich, und was bei dem in ihr waltenden ewigen Wechsel Bleibendes an ihr, ihr Absolutes, ist. So möge es denn auch für jetzt genügen, wenn wir den

leitenden Gedanken andeuten, welchem folgend die griechische Speculation die Lösung dieses Problemes versucht hat. Dieser leitende Gedanke lag — da es sich in erster Linie um die Weltentstehung handelte — in der Annahme, die Welt sei aus dem entstanden, was bei den meisten Dingen wahrgenommen wird, was die meisten Menschen so wahrnehmen und was in diesem Zustande des Wahrgenommenwerdens am längsten beharrt. Dieses Allgemeine und Beharrende sei, wie die früheste philosophische Speculation der Griechen, die Jonische Schale, angenommen hat, der Urstoff, die Hyle, aller Dinge, das Prinzip der Welt und das allen Wandlungen und allem Wechsel zu Grunde liegende Absolute. Aristoteles nennt die Anhänger dieser Schule Physiologen; doch verdienen dieselben nach unseren heutigen Begriffen schon Naturphilosophen genannt zu werden, da der eben angedeutete leitende Gedanke bei ihnen schon einen speculativen Geist verräth, der allenfalls eine Würdigung verdient uud der, wie die Naturphilosophie selbst, auch der einzig richtige ist, sich auch am meisten eignet, dem Probleme der heute sogenannten exacten Philosophie, die es zumeist mit dem Denken des Menschen zu thun hat, die annähernd richtigste Lösung zu geben.

Wenden wir nun diese Ermittelungsmethode auf das Gemüth an, oder richtiger gesagt, untersuchen den im Gemüthe liegenden Hang zum Idealen nach dem in der Körperwelt zur Ermittelung des Absoluten aufgestellten Kriterium und fragen weiter, welches das Ideal sei, das im Gemüthe der meisten Menschen liegt und von jeher seit Bestehen des menschlichen Geschlechtes lag, was alle Menschen durch alle Zeiten geahnt und welches daher das geahnte Reale sei? Unstreitig wüssten wir in der Geschichte der Menschheit kein zweites zu nennen, als dasjenige von Gott und Unsterblichkeit. Möge daher die Vorstellung von Beiden bei verschiedenen Menschen eine verschiedene sein und zu verschiedenen Zeiten von jeher eine verschiedene gewesen sein, so war und ist es doch immer die Machtvollkommenheit, welche unter der Vorstellung von Gott, das vollkommen Gute, welches unter dem Begriffe der

Unsterblichkeit gedacht wurde. Mögen diese ferner nur Wahn sein, so ist es doch menschlicher Wahn, möge der Gedanke an Unsterblichkeit nur als Hang zum Leben bezeichnet werden, wie er auch dem Thiere innewohnt, so ist doch immer der Hang des Menschen über das Leben hinaus nur ein menschlicher; und sagen wir endlich, der Mensch sei ein Wesen des Wahnes, darin bestehend, dass er über das empfindende Leben der Körperwelt hinaus noch ein Leben einer unkörperlichen Gefühlswelt, über die Kraft an der sichtbaren Materie hinaus noch eine andere Macht wähnt und ahnt, die alle jene Kräfte unsichtbar umfasst und hegt; wenden wir auch solches ein, so ist dieses Wähnen und Ahnen doch Wesenheit des Menschen, das Absolute in der Menschenwelt, oder, um in dem von uns einmal aufgestellten Vergleiche zu sprechen, der Strahl, der sich durch alle menschlichen Ideale zieht und an dem sie allesammt, wie in der Körperwelt die wandelnden Gestalten des Scheines, bald in dieser, bald in jener Gestalt auf- und niedergehen. Es fragt sich nur, ob das Kriterium, das wir zur Ermittelung des Absoluten aufgestellt haben, ein zutreffendes sei und zugleich anwendbar zur Ermittelung des Realen der menschlichen Ideale; ob es überhaupt für den Menschen ein besonderes Reales gebe, in welchem seine Wesenheit wurzelt, als das Absolute, welches wir als Wesenheit der empfundenen Körperwelt anerkannt?

Die Vernunft, d. h. der an den kosmischen Erscheinungen herangebildete und nur innerhalb des Kosmos sich bewegende menschliche Gedanke kann über diese Frage sich nur dahin entscheiden, es gebe ausser dem Absoluten kein Bleibendes und durch sich selbst Bestehendes, also kein Reales; für dieses Absolute aber, das die Wesenheit der Körperwelt und zugleich Wesenheit des Menschen ausmacht, giebt es keinen in den engsten Rahmen des Denkens gefassten Begriff, kein bestimmtes Kriterium, weil bei der Unbegrenztheit der Welt und Unbestimmtheit der mit jedem Augenblicke in ihr neu auftauchenden Erscheinungen die Begriffe unerschöpflich sind. Denn die Vernunft hat es nur mit dem Kosmos, d. i. mit der Körperwelt und der sich in derselben vollziehenden Gesetz-

mässigkeit zu thun, deren Abstractum sie ist, ist daher ebensowenig im Stande sich Etwas zu denken, was nicht in der Körperwelt gegeben und der sich an ihr vollziehenden Gesetzmässigkeit liegt, als wir im Stande sind, uns das Abstractum eines Dinges zu bilden (d. h. das Ding in unsere Gedanken zu fassen nach Begriffen, die wir von ihm haben, und den Erscheinungen, die wir an ihm wahrnehmen) aus Erscheinungen, die in der Wirklichkeit gar nicht an ihm sind. Erst da, wo der Gedanke der Fessel des Kosmos sich entschlagen, ja sogar als Geist selbst thätig an demselben ist durch inneren Ausbau, indem er die Materie in die Bahnen einer durch ihn erst zum Ausdrucke gekommenen Gesetzmässigkeit drängt und zwingt, die von ihm geahnte Erfindung zur Wirklichkeit, zum Realen zu machen, erst da gewinnt jenes im menschlichen Geiste geahnte Ideal an Wahrscheinlichkeit, der Strahl eines Realen zu sein.

Der Mensch erfand nämlich so Vieles, weil er es empfand, und er empfand es, weil es als etwas Mögliches in ihm lag, weil es ein in der Empfindung liegendes Reales für ihn war; warum sollten demnach die von ihm geahnte Machtvollkommenheit und die von ihm geahnte Welt einer Unvergänglichkeit weniger Anspruch auf Realisirung haben als jene Empfindungen, da doch das Ahnen nichts anderes ist als ein Empfinden des Gemüthes, wie umgekehrt das Empfinden nur ein Vermuthen, etwa ein Ahnen der Vernunft ist, und sie Beide doch, Vernunft und Gemüth, gleiche Ansprüche darauf haben, Wesenheit des Menschen zu sein? —

Was den Menschen von der einen Erfindung zu der anderen, zu stets neuen Erfindungen trieb, treibt und in allen kommenden Zeiten noch treiben wird, es ist die treibende Kraft in der Natur, die Bewegung, die in ihrem blinden Schöpfungsdrange von jeher Welten ansetzte, sie noch täglich und stündlich neu ansetzt und sie so stets weiter ansetzen wird; und was diese bildete, was sie schuf, das lag früher ebenso als Möglichkeit in ihrem Schöpfungsdrange, wie die Erfindung früher in der Empfindung des schaffenden Geistes lag. Was wir daher jetzt sehen, ist nicht von heute und

wird morgen uns als ein anderes erscheinen; und was wir an dieser Stätte sehen, das kommt aus weiter Ferne, die aber überall nahe ist, nach des Dichters Wort: „Nichts ist drinnen, nichts ist draussen, denn was innen ist, das ist aussen", oder wie er Aehnliches in Bezug auf die Zeit in einer anderen Dichtung sagt: „Du zählst nicht mehr, berechnest keine Zeit, und jeder Schritt ist Unermesslichkeit." Diese von dem grossen deutschen Dichter Goethe in ein poetisches Gewand etwas dunkel gekleideten Gedanken sind bereits längst vorher von dem grossen griechischen Philosophen Aristoteles mit aller Klarheit erwiesen worden, dass Zeit und Raum nämlich, d. h. die Zeit- und Ortbestimmung, ob die Sache da oder dort, von heute oder von gestern ist, gar nicht zum Wesen der Dinge gehören, Bedingungen seines Seins sind, (da es sich doch gleich bleibt, ob wir dieselben da oder dort, heute oder morgen sehen), sondern nur Denkformen (Kategorien) für uns sind, wie wir uns die Sache vorstellen. So zählt dieser Philosoph unter den zehn von ihm aufgezählten Kategorien, wie es etwa die Qualität, die Quantität, das Verhältnis und noch andere nur für unsere Denkweise erforderlichen Formen sind, auch die Feststellung von Zeit und Ort als Kategorien auf. Aber dieselben als zwei von einander verschiedenen Kategorien aufzustellen, ist auch zu viel nach der von uns behandelten du Prehl'schen Ausführung, wo sie beide doch nur in einen einzigen Begriff zusammenfallen; wir sehen die Sache jetzt, zu dieser Zeit, weil wir in diesem Raume uns befinden, würden sie früher gesehen haben, wenn wir in einem Raume uns befunden hätten, welcher dem der Objecte des Sehens näher liegt, und werden sie erst später zu Gesicht bekommen in einem noch in weiterer Ferne liegenden Raume.

So bewegt sich Alles im Strahle fort, liegt in demselben — um in dem Sinne du Prehl's zu sprechen — wie die Schlacht von Pharsalus und der Pyramidenbau der Möglichkeit nach (potentiell), bis es in Wirklichkeit hervortritt (actuell ist), ein Reales wird durch das Gelangen jenes Strahles an uns. Die Welten, welche unser Universum ausmachen, die wir heute als etwas Wirkliches, als ein Reales in unserem Kosmos

erkennen, waren, bevor sie in Wirklichkeit geworden, der Möglichkeit nach schon da, sowie in unserem heutigen Kosmos schon die Möglichkeit liegt für einen weiteren Zuwachs desselben, für die noch zu werdenden Welten und die in ihnen innewohnenden von uns heute noch nicht gekannten Kräfte. Ist es nun bei der zeitlichen und räumlichen Unbegrenztheit des Kosmos unbestreitbar, dass in ihm täglich neue Welten angesetzt werden, er sonach fortwährend durch neue Massen und die diesen Massen innewohnenden Kräfte erweitert wird, stets im weiteren Bau nach aussen begriffen ist und sonach die an Zeit und Zahl unendlichen Möglichkeiten in seiner räumlichen Unendlichkeit zur Realisirung bringt, zum Realen macht, warum sollte nach dieser Analogie nicht ebenso der innere Ausbau durch den menschlichen Geist in endloser Fortentwicklung begriffen sein, um die in ihm potentiell ruhende Möglichkeit zur actuellen Wirklickkeit kommen zu lassen, jenes Ideal, das im menschlichen Geiste seit Bestehen des Menschen liegt und analog den kosmischen Möglichkeiten construirt ist?

Freilich dass nach dieser Folgerung jeder Mensch Millionär werden müsste, wenn er es nur erlebte! Denn den meisten Menschen gilt Geld als Macht und der Millionen-Besitz als höchstes Gut, und sollte, oder müsste vielmehr nicht dieses Ideal der Menschen einst in Erfüllung gehen, sowie mit der fortrückenden Zeit, resp. mit dem Sichtbarwerden des sie vermittelnden Lichtstrahles auch den ferntesten Bewohnern einst zu Gesicht gelangen müssen der egyptische Pyramidenbau und der babylonische Thurmbau? Ueberhaupt erscheint es beim ersten Anblicke als gewaltiger Fehlschluss, wenn man daraus, dass aller Wirklichkeit (Actualität) die Möglichkeit (Potentialität) vorausgehen muss, schliessen wollte, es müsse auch umgekehrt jeder Möglichkeit die Wirklichkeit folgen, es müsse alles Mögliche zum Wirklichen werden. Dies beiläufig der Einwand, dessen wir auf unsere Darlegung gewärtig sind.

Das Irrige dieses Einwandes aber rührt von der irrigen Zusammenstellung des Wunsches mit dem Ideale und der irrigen Verwechslung menschlicher Ideale mit dem Ideale der

Menschheit. Das Ideal ist die objective Vorstellung von Etwas, im vorliegenden Falle, von einer höheren Macht und einem höchsten Gute, wie sie der Geist nach kosmischem Vorbilde, also nach einem Realen, darstellt, was ihre Realisirung nicht ausschliesst und wodurch sie sich vom Phantome unterscheidet. Bringen wir das Ideal aber in Verbindung mit dem subjectiven Wunsche des Gemüthes oder identificiren es gar mit ihm, indem wir es als Erfüllung desselben ansehen, dann haben wir es zum Phantom herabgedrückt, zum Gebilde blinden Sehnens, das weder eine Realisirung beanspruchen, noch, wie der Wunsch selbst, ohne Materie bestehen und das Leben überdauern kann.

Aber auch nach seiner völligen Loslösung vom Wunsche kann jenes menschliche Ideal nicht auf Selbständigkeit und Fortbestand (ein Reales zu sein) rechnen, weil es kein beständiges ist, weil wir aus einer vieltausendjährigen Erfahrung wissen, dass dieses Ideal, resp. die Vorstellung von einer höheren Macht und einem höchsten Gute, zu verschiedenen Zeiten, bei verschiedenen Völkern eine andere war, ja, heute noch bei allen Menschen nicht das gleiche ist: und das ist der Unterschied zwischen „menschlichem Ideale“ und dem „Ideale der Menschheit.“ Das menschliche Ideal, wie es nämlich der Mensch sich vorstellt, sei es der einzelne Mensch, seien es die Menschen verschiedener Stämme und aus verschiedenen Zeiten, ist daher ein unbeständiges, ein im beständigen Wechsel begriffenes, nicht mehr als etwa jedes andere, im Wechsel begriffene materielle Ding, das nur eine vorübergehende Erscheinung an einem Bleibenden, am Absoluten ist.

Wie wir nun dort, bei der Ermittelung eines Absoluten, von dem wechselnden Wie der Dinge abzusehen haben, d. h. uns nicht darnach richten dürfen, wie das Ding uns erscheint, welche Gestalt oder Form es nämlich hat, sondern nur nach einem unbestimmten Etwas zu suchen haben, das sich eignet, alle diese verschiedenen Formen und mannigfachen Gestaltungen anzunehmen und ohne welches keine einzige dieser Gestaltungen möglich wäre: ebenso haben wir bei Untersuchung jenes im Menschen liegenden Ideals nicht darauf

zu sehen, wie die einzelnen Menschen oder einzelnen Menschengeschlechter sich es vorgestellt haben, ebenso nicht, wie wir es uns heute vorstellen oder früher vorgestellt haben, sondern dass sie sich es vorgestellt haben, dass wir es uns heute noch vorstellen und eine Vorstellung davon uns zu machen suchen. Ja selbst, wenn wir ihm jede Realität abzusprechen sollten, indem wir sagten, es sei nichts als das Phantasiegebilde, uns vorgespiegelt von der Liebe zum Leben, nichts als das Erkennen unserer Ohnmacht, vor der wir uns zu retten suchen durch das Anklammern an eine bloss gewähnte Allmacht, selbst in diesem Falle müssen wir doch gestehen, dass wir Etwas in Abrede zu stellen und als unwahr zu bezeichnen suchen, das im menschlichen Denken liegt, ein integrirender Theil des menschlichen Denkens ist und sonach seine Realität im Denken hat, ein Denk-Reales, ein Wirkliches ist, das aber nur im Denken und durch das Denken zum Realen werden kann.

Gehen wir nun flüchtig dasjenige durch, was wir bisher über die Entstehung und weitere Entfaltung des Gedankens bereits gesagt haben:

Die Eindrücke, die wir aus der Daseinswelt erhalten und durch deren Gewahrwerden wir uns unseres Daseins bewusst werden, sind rein-mechanische Vorgänge, vermittelt durch Licht- und Luftwellen, welche vom Drucke des wahrgenommenen Gegenstandes herrühren, in ihrer Fortpflanzung bis an unsere Sinnesorgane gelangen und sie in Thätigkeit versetzen. Diese Thätigkeit der Organe besteht darin, dass sie in uns das Empfindungsleben (den Animismus) der Natur zum Ausdrucke bringt in der Unterscheidung des von dem Gegenstande empfangenen Eindruckes, ob derselbe homogen oder heterogen zu den einzelnen Sinnen sich verhalte, d. h. uns angenehm oder unangenehm berühre, welche Erfahrung wieder das Unterscheidungsvermögen und den Willen, also die Elemente unseres Denkens, zur Folge hat. Dieses elementare Denken hat der Mensch mit dem Thiere gemein, das ebenfalls vom Animismus der Natur durchdrungen ist und mittelst der Sinnesorgane von den Gegenständen der körperlichen Daseinswelt afficirt wird zur Unterscheidung derselben

und zu einem Wohl- oder Uebelwollen an denselben. Erst da, wo der afficirende Gegenstand, durch welchen das Unterscheidungsvermögen und der Wille als erste Keime unseres Denkens vermittelt werden, nicht mehr ein materielles Ding dieser körperlichen Daseinswelt, sondern selbst Gedanke ist, mit dem Denken des Gedankens, beginnt das eigentlich menschliche Denken.

Zwar können wir auch dem Thiere diesen höheren Grad des Denkens nicht gänzlich absprechen. Denn, wenn das Thier, was wir nicht bestreiten können, von unserem Blicke sich beherrschen lässt, so muss es doch unser Wohl- oder Uebelwollen aus demselben erkennen, muss unsern Gedanken denken. Immerhin aber muss der Träger dieses Gedankens, der Mensch, als Körper vor dem Thiere stehen, und ist es weniger der Gedanke, den es denkt, als die Macht des Körpers, die es beherrscht. Nicht so das Denken des Menschen, das in die Vergangenheit vieler untergegangener Geschlechter zurückragt und die vermoderten Gräber vieler kommenden Geschlechter noch überdauern wird. Denn nur die einzelnen Menschen sterben und die einzelnen Geschlechter können aus dem Denken der Menschen verschwinden; der Gedanke selbst aber, der sich durch seine Erhaltung in alle Geschlechter als Wesenheit des Menschen erhalten, lebt fort über den Tod hinaus; und warum sollte das in jener unzerstörbaren Wesenheit des Menschen liegende Ideal von einem Fortleben über das Grab hinaus nicht als ein Reales angesehen werden können?

Auf kahlem, unzugänglichem Felsen erhebt in grünender Frische und strotzendem Safte sich ein Baum, dessen Keim ein vom Sturm verwehtes und dahingetragenes Blüthenstäubchen war. Wie vermochte aber das winzige weiche Blüthenstäubchen das tausendjährige Gestein zu zerspalten, um seine zarten, weichen Fasern als Wurzeln dahin zu senden? Diese Erscheinung ist bereits oben von uns dahin erklärt worden, es liege in jenem Blüthenstäubchen ein Theil der bewegenden Naturkraft, walte also in ihm Leben, das bewältigen muss die todte, starre Masse. Und der Geschlecht auf Geschlecht überlebende menschliche Gedanke und das von ihm unzer-

trennliche Ideal von einem ewigen Leben sollten den starren Tod nicht zu bewältigen vermögen?

Verfolgen wir den Gedanken auf seinem weiteren Entwickelungsgange, und wir haben als nächst höhere Stufe desselben das metaphysische Denken zu verzeichnen, da nämlich wo wir es gar nicht mehr mit den materiellen oder körperlichen Dingen zu thun haben, sondern bloss mit deren Modalitäten und Accidenzen, um uns eine eigene Welt zu bilden, die zwar nach Analogie dieser sinnlich wahrnehmbaren Daseinswelt gestaltet ist, immerhin aber doch in uns eine Welt für sich, eine Gedankenwelt ausmacht.

Ueber dieses metaphysische oder reine Denken erhebt sich der Gedanke in seiner nächst höheren Potenz, die wir als Vernunft bezeichnen. Denn hat jenes metaphysische, reine Denken es nur mit dem Wie oder Was, überhaupt nur mit Kategorien zu thun, mit den Formen nämlich, nach welchen es sich die verschiedenen Dinge dieser sinnlich wahrnehmbaren Welt nebst den ihnen innewohnenden Kräften zur Vorstellung bringt, um sie zu bloss begrifflichen Dingen zu machen und aus ihrer Gesammtzahl sich eine Gedankenwelt zu construiren, die analog dem Universum oder der Gesammtzahl aller Dinge unserer Sinnenwelt ist; während der Gedanke in dieser Potenz nur auf die eben bemeldeten Functionen beschränkt ist, erweitert er bei seiner nächst höheren Potenzirung, als Vernunft, seinen Wirkungskreis dahin, dass er die verschiedenen Kategorien zu einer Einheit verbindet, indem er die eine als nothwendige Folge aus der anderen nachweist, ebenso das Ineinandergreifen und die gegenseitigen Erfolge der Kräfte erkennt, sie ihrer Wirkung nach prüft und in eine fassliche Zusammenstellung bringt. Aus dieser Zusammenstellung der Kräfte, ihrer Erscheinungen und ihrer Wirkungen ergeben sich für den Gedanken, als Vernunft, Gesetze für die Art seiner eigenen Entfaltung, logische Gesetze nämlich und jene der Causalität, durch welch letztere er in den Stand gesetzt ist, Erscheinungen zu erfassen, die mittelst der Sinnesorgane unerreichbar für ihn sind, ja auch solche, die noch in der Zukunft liegen und sich in einer viel

späteren Zeit erst vollziehen müssen, sowie er auch umgekehrt aus Erscheinungen, die heute sich erst vollziehen, auf Ursachen schliesst, die in den Erscheinungen und Wirkungen einer früheren Zeit lagen und nun für unsere Sinnesorgane und unsere Zeit ganz aufgehört haben zu sein. So erhebt sich der Mensch mittelst der Vernunft über Zeit und Raum und hat mit ihr den ersten Schritt in die Unendlichkeit, d. h. in das Grenzenlose, in die Unvergänglichkeit gethan.

Aber auch das Universum selbst wird durch die menschliche Vernunft ein anderes, gelangt durch sie nämlich zu ihrem eigentlichen Werthe. Dasselbe ist nicht mehr ein regelloses Chaos, der wirre Knäuel von Erscheinung und der öde Trümmerhaufen werth-, zahl- und bestimmungloser unter- und durcheinander geworfener Dinge, sondern es hat jedes Ding in ihm seine Bestimmung und daher auch seinen Werth, ist ein unentbehrlicher wohlgezählter Theil eines geordneten Ganzen, das wir Kosmos nennen, in welchem die sich noch so sehr bekämpfenden Kräfte gemeinsam fortwirken, um in einer neuen Kraft in einander fortzubestehen, und alle noch so verschiedenen Erscheinungen als der Erfolg einer einzigen Ursache sich kundgeben, deren Ergründung Aufgabe der menschlichen Vernunft ist. Rückwirkend auf den Menschen hat der Gedanke mit der Anschauung des Universums als Kosmos den weiteren Schritt in den Begriff der Einheit gethan, entsprechend dem von ihm gethanen ersten Schritt in die Unendlichkeit oder Grenzenlosigkeit; weil da, wo die Begrenzung aufgehört hat, auch die Vielheit aufhört.

Immerhin aber ist der Gedanke in dieser Potenzirung zur Vernunft auf das im Kosmos gegebene Schema streng angewiesen, ohne dass es ihm freistünde, nur ein einziges logisches Glied aus demselben fallen zu lassen, oder ein einziges neues in dasselbe einzuschalten. Ebenso ist hier der Natur, als welche wir die Bewegung, d. h. die Summe der den einzelnen Körpern innewohnenden Kräfte bezeichnet haben, ihre Bahn genau vorgezeichnet in jenen Zeichen oder Buchstaben, welche wir als logische Glieder jenes kosmischen Schemas erkannt haben. Erst bei seinem weiteren Auffluge

oder bei seiner höheren Potenzirung gelangt der Gedanke zu einer grösseren Freiheit und mit ihm auch die Natur in weitere Bahnen; und diese höhere Potenz des Denkens ist der Geist.

Sucht daher die Vernunft in das kosmische Schema sich zu vertiefen, um jede Erscheinung in demselben sich zur Vorstellung zu bringen, zu einer eigenen Gedankenwelt sich zu bilden, so geht der Geist weiter, indem er jenes Schema erweitert und für seine eigene Vorstellung Glieder in dasselbe einschaltet; verfolgt jene die Natur auf den in verschiedenen Erscheinungen ihr vorgeschriebenen Bahnen, so sucht dieser neue Bahnen für sich zu schaffen und zu neuen Erscheinungen sie zu zwingen; und hat endlich die Vernunft es nur mit Kräften zu thun, mit den in den Körpern liegenden Ursachen der Erscheinungen, so kann der Geist, der selbst solche Erscheinungen hervorzubringen vermag, es nur noch mit Mächten zu thun haben, mit Ursachen, deren Erfolg die Kräfte selbst sind.

Ein weiterer, und zwar der wichtigste Unterschied zwischen Vernunft und Geist besteht darin, dass die Vernunft nie zum völligen Abschlusse kommen und daher nie ein Vollkommenes werden kann. Dieselbe ist nicht abgeschlossen und daher nicht vollkommen, ja, muss ein unvollkommenes und ohne Abschluss bleiben, weil sie nur Abglanz des Kosmos ist, der selbst im ewigen Werden begriffen ist; was aber im Werden liegt, ist kein abgeschlossenes und daher kein vollkommenes. Für sie kann es auch kein Vollkommenes geben, d. h. sie kann sich keine Vorstellung von einem Vollkommenen machen, und muss dasselbe, falls es ein solches giebt, ausserhalb ihrer Denksphäre liegen. Denn zur Vollkommenheit gehört ein Sich-selbst-Genügen, die Möglichkeit des Bestehens ohne jede andere ausser ihr liegende Ursache; es muss die Ursache seines Seins in sich tragen, muss, wie Spinoza dafür den Ausdruck hat, „causa sui" sein; und ein Solches giebt es für die Vernunft nicht, deren Wesenheit logisches Schliessen und das Erkennen des causalen nexus ist, wo Eines nur durch das Andere zu Etwas wird nach den Kategorien des Verhältnisses. So ist für sie die Erscheinung, mit der sie es, als mit dem

im Kosmos Gegebenen, zunächst zu thun hat, die Praemisse, von welcher aus sie weitere Folgerungen macht, sei es, dass sie die Ursache der vorliegenden bereits erkannten Erscheinung ergründet, d. h. auf eine frühere ihr vorangehende Erscheinung schliesst, oder dass sie dieselben als Ursache einer erst später einzutretenden Erscheinung erkennt. Immer und immer aber hat sie es nur mit den im Kosmos liegenden Erscheinungen zu thun, die nichts mehr als logische Glieder des im Kosmos liegenden sich innerlich fortentwickelnden grossen Syllogismus sind. Da aber erste Bedingung des Ideales die Vollkommenheit ist, kann die Vernunft, für die es nichis Vollkommenes, Sich-selbst-Genügendes und Selbst-Bestimmendes, das die Ursache seines Seins in sich selbst hat, giebt, sich ein solches unmöglich denken! oder, wie wir oben für diese Unmöglichkeit die Bezeichnung hatten, es giebt für die Vernunft kein Ideal.

Anders der Geist, welcher, wie wir öfter es betont haben, im inneren Ausbau des Kosmos selbst thätig ist. Für denselben sind die Erscheinungen nicht etwas im Kosmos, ausser ihm Gegebenes, das eine Ursache haben muss, sondern etwas in ihm selbst Liegendes, das die Bedingung seines Seins in sich trägt, causa sui, also ein Sich-selbst-Genügendes und Sich-selbst-Bestimmendes ein Vollkommenes ist. Was aber von der einen gilt, gilt auch von allen durch den Geist hervorgebrachten Erscheinungen, so dass wir von keinem Schaffen desselben sagen können, es sei Praemisse oder Folgerung, d. h. sei Ursache für ein anderes Schaffen, oder habe ein solches Schaffen zur Ursache. Wenn wir zwar sehen, das diese Schöpfungen des Geistes sich aneinander reihen und ineinander schliessen, so dass die eine Schöpfung als der Erfolg der vorhergehenden und einer darauf folgenden zur Ursache wird, so ist das Sehen nur ein Sehen der Vernunft, nachdem die geistige Schöpfung zur Erscheinung im Kosmos geworden ist. Für den Geist selbst aber ist es kein Gesehenes, keine Erscheinung, sondern ein Empfundenes, das Gewahrwerden seiner selbst, in einer Welt der Mächte, d. h. in einem immateriellen Kosmos, wo über die Kräfte, welche in unserem

mit Materie erfüllten Kosmos herrschen, eine Herrschaft ausgeübt wird.

So sehen wir durch Potenzirung des Gedankens uns immer mehr der sinnlich wahrnehmbaren Körperwelt entrückt in eine Welt, wohin nur noch die Ahnung ragt, in die Geisteswelt. Haben wir es dort, in der nur durch die Sinnesorgane uns bekannten Welt, mit der ausser uns befindlichen Materie zu thun, die wir durch die Abstraction erst uns zur Vorstellung zu bringen haben, so leben wir hier, in der Geisteswelt, bereits in der Abstraction selbst und die Geisteswelt schon in uns; haben wir es dort mit Kräften zu thun, die wir ihrer Erscheinung nach nur erkennen, so haben wir es hier mit einer Macht zu thun, deren Erscheinen die Kraft ist; und sind es dort endlich Modalitäten und Accidenzen des Gegebenen, aus welchem wir Beide, die begrenzte Materie wie auch bedingte Kraft, zugleich erkennen, so giebt es hier kein bestimmtes Erkennungszeichen für jenen sich-selbst-bestimmenden Träger aller Kräfte, sondern können ihm beliebige Modalitäten und Accidenzen d. h. Attribute zugeschrieben, mit anderen Worten: die in der Gesammtwelt waltende Kraft ist Träger unendlich vieler Attribute.

Aber eben der Umstand, dass alle diese Vorstellungen in uns leben, alle diese Erscheinungen sich nur in uns vollziehen, dass sie daher nichts Gegenständliches für uns sind, das uns ihr wirkliches Dasein erkennen liesse und für ihre Realität sich verbürgte; eben dieser Umstand ist es, der den Zweifel wachruft, ja, es als eine nicht leicht zu übergehende Frage hinstellt, ob diese ganzen Vorgänge in uns nicht bloss wandelbare Gestalten unserer eigentlichen Ichheit, unseres Gemüthes seien, nicht ebenso eine Täuschung sind, wie wir bei der Wandelbarkeit und eben durch diese Wandelbarkeit der der Sinnen- und Körperwelt angehörigen Dinge nur als eine Täuschung der Sinne erkannt, oder wenigstens die Ueberzeugung gewonnen haben, dass die Dinge nicht immer das sind, wofür wir sie halten?

Wie wir nun bei den Dingen der sinnlich wahrnehmbaren Körper- und Daseinswelt nach einem Absoluten zu forschen

haben, nach einem Etwas, das nothwendigerweise an ihnen ist und bei allen Wandlungen als Träger dieser wandelnden und wechselnden Gestalten sich uns erweist, ebenso haben wir an dem ganzen Erscheinungscomplex jener Geisteswelt ein Reales zu suchen, Etwas, wovon wir sicher wissen, dass es an jeder einzelnen dieser Erscheinungen haftet, Bedingung derselben ist; und wie wir dort zu dem Schlusse gelangt sind, das Sein sei das Absolute aller Dinge, weil, in welcher Gestalt und welcher Erscheinung immer es vor uns tritt, das Bleibende an ihnen ist, dass sie sind, ebenso bleibt allen Erscheinungen in der Geisteswelt nichts gemein und bleibt nach allem Wechsel und Wandel von ihnen nichts übrig, als dass wir sie denken; mithin ist der Gedanke ihr Reales.

Halten wir nun beim Monismus fest und sagen, jeder Dualismus von Körper- und Geisteswelt ist nur ein scheinbarer, wesentlich aber, d. h. in der Wirklichkeit sind sie beide Eines, so müssen sie auch darin, worin ihre Wesenheit besteht, im Absoluten und Realen, zusammenfallen; das Absolute muss ein Reales sein, mit anderen Worten, das Sein darf kein leeres sein, sondern muss einen Inhalt haben, einen Gedanken umfassen, und umgekehrt muss das Reale ein Absolutes, darf kein von der Gliederung des Seins (von der Zeitfolge) abhängiges, kein Unendliches sein, weil in ihm die Zeittheilchen unendlich fortsetzen, sondern muss die absolute Unendlichkeit selbst, muss die Ewigkeit sein.

Darin erst, in der Annahme nämlich, das Absolute der Sinnen- oder Körperwelt, der Daseinswelt, sei einundasselbe mit dem Realen der Gedanken- und Geisteswelt, etwa der metaphysischen Welt, vollzieht sich der Monismus in seiner ganzen Consequenz auch dahin, dass wir nicht mehr genöthigt sind, wie dies bei der Behandlung der Daseinswelt allein (Cap. I) geschehen, neben dem Absoluten (oder wie dort für ganze Entfaltung des Absoluten des Universums gesetzt) noch eine bewegende Kraft anzunehmen, sondern es ist im Absoluten selbst schon die Bewegung mit inbegriffen, der Gedanke nämlich, den wir bereits früher (Cap. 2) als bewegende Kraft erkannt haben.

Haben wir nun oben die absolute Unendlichkeit der Zeit kennen gelernt, so lernen wir hier die reale Unendlichkeit des Raumes kennen. Nur da, wo es ein Object der Bewegung, ein Bewegtes, giebt, wie es bei der Materie der Fall ist, können oder müssen wir vielmehr sagen, es folge dem einen bewegten Theilchen noch ein anderes und diesem wieder ein anderes bis in die Unendlichkeit fort, d. h. die Unendlichkeit im Raume ist keine für-sich-bestehende, keine reale, sondern nur eine bedingte, und zwar von dem bedingt, was sie ausfüllt: der Raum ist unendlich, weil die Fülle in ihm eine unendliche ist, weil, soviel der Theilchen wir in ihn hineinlegen wollten, er sie alle umfassen möchte. Nicht so das bewegende Subject, die Bewegung selbst. Dieselbe besteht, wenn auch kein Object, das bewegt wird, da ist; und sagen wir, der Gedanke ist diese Bewegung, erkennen ihn zugleich als das Reale, dann haben wir der Unendlichkeit im Raume eine Realität zuerkannt, oder, wie wir den Ausdruck dafür gebrauchten, erkennen die reale Unendlichkeit des Raumes.

So weit und solange wir es daher mit der Materie und der aus ihr bestehenden Daseinswelt allein zu thun haben, ist sie nicht endlich, ist nicht zeitlich bewegt, d. h. ist in Zeit und Raum unendlich, was wir auch als richtiges Erkennen darzustellen und dahin begreiflich zu machen gesucht haben (Cap. 7), indem wir die Natur, wie wir die durch die Bewegung hervorgebrachten kosmischen Vorgänge bezeichneten, in ihrem unablässigen Schaffen dargestellt haben, in welcher Unablässigkeit sie Welten an Welten ansetzt in die Unendlichkeit fort, wie wir geistig Momente an Momente, Atome an Atome in endloser Folge an einander reihen und so zur Unendlichkeit der Zeit und des Raumes gelangen.

Auf diese Weise sind wir bei unserer Untersuchung der Sinnen- und Daseinswelt aus Scylla in Charybdis gerathen. Ausgegangen nämlich sind wir, um das Wesen dieser Welt zu erkennen, dasjenige, was Bleibendes an ihr ist, was sie in Wirklichkeit ist, weil wir zu der Ueberzeugung gekommen waren, dass sie und alle Dinge in ihr nichts Bleibendes, nicht das sind, als was sie sich uns durch ihre Erscheinungen zu

erkennen geben, als das, wofür wir sie gehalten haben, und kommen nun zu dem Resultate, sie sei etwas, oder habe zur Wesenheit ein solches Etwas, das, wenn wir den Raum an Zeit und Ort mit ihm ausfüllen wollten, wir nie fertig würden, wir Zeittheilchen an Zeittheilchen, Atome an Atome in Unendlichkeit fort reihen und häufen könnten; haben also eine von uns aufgeworfene Frage mit nichts Anderem als mit Hypothesen und Negationen beantwortet. Dabei ist nicht zu vergessen, dass wir jenem Absoluten nicht mehr als eine einzige Modalität, nämlich das Sein, und eine einzige Accidenz, das Ausfüllen des räumlichen Seins, zuschreiben dürfen (weil in der Vielheit schon ein Wandel und Wechsel liegt, welche von dem Absoluten ausgeschlossen sein sollen), dass daher, wenn wir diese nur von privativer Seite kennen, das Absolute ganz und gar in nichts zerrinnt.

Noch weniger den Forderungen der Logik entsprechend zeigt sich uns dieser Ideengang, wenn wir erwägen, dass jedem hypothetisch Gesetzten ein apodictisch Bestehendes entgegen gehalten werden muss, oder wir wenigstens ein solches Bestehende ihm entgegenhalten können. Wenn wir daher sagen, der Raum könnte nie genug mit Zeit und Inhalt ausgefüllt werden, so müssen wir doch unbedingt diesen Raum als nicht-ausgefüllt, als völlige Leere an Zeit und Inhalt, als das Nicht-Sein uns denken können, was wieder für unser nur an der Materie herangebildetes Denken gar nicht möglich ist. Wenn wir uns diesen Ideengang schematisiren, werden wir als Schema erhalten: „a ist nicht b"; also ein ganz negatives Urtheil, das gar nichts ist, da wir doch a als etwas positives dargestellt wissen wollen, nicht, was es nicht, sondern was es ja ist. Und wie wird erst der nach diesem Schema gefasste Aussagesatz sich uns zeigen, wenn b für uns ein ganz unbekanntes oder gar Nicht-existirendes für uns ist, wenn wir fragen: was ist a (die Daseinswelt)? und darauf zur Antwort erhalten: „es ist nicht b"; und sollten wir auch mit dieser privativen Determination uns begnügen, weiter aber b selbst determinirt wissen wollen, darauf als Antwort erhalten, b existire für uns gar nicht! Abgesehen nun davon, dass wir da, wo wir nach

der Wesenheit der Sache fragen, nach dem, was sie ja ist, also ein affirmatives Urtheil erwarten, nicht nur zu einem privativen, sondern ganz und gar zu einem negativen Urtheile bekommen, abgesehen davon, ist das gegen unsere Voraussetzung, welcher gemäss das Absolute der Daseinswelt mit dem Realen der Gedankenwelt zusammenfallen, daher auch ein Reales sein soll.

Wenn wir daher dieser Daseinswelt eine Realität schon nicht absprechen können, weil sie eben mit dem Realen der Geisteswelt ein Ganzes ausmacht, so kann diese Realität nur in der Gegenständlichkeit liegen, weil sie nämlich die Rückseite derselben, gleichsam den Revers zum Avers des Seins bildet, und wird die gesuchte Formel für die sinnlich wahrnehmbare stoffliche Daseinswelt eine affirmative, wenn wir das adverbiale „nicht“ der früheren privativen Formel „a ist nicht b“ substantivisch nehmen in „a=Nicht-b“. Die Richtigkeit dieser Formel erleuchtet aus Folgendem:

Man braucht nicht gerade verbissener Pessimist zu sein, wie es die Urheber dieser Lehre, die alten, lebensmüden Indier waren, um diese Welt als das muthwillige Spiel der neckischen Maja, als etwas Widriges und Widerliches anzusehen, sondern es wird selbst der eingefleischteste Optimist, der mit Uebersehung aller Mängel in ihr diese Welt als wahres Wonnegefilde aus Meisterhand ansieht, ebensowenig verleugnen können, als der noch so feiste und dickhäutige Pflegmatiker, der nichts anderes zu thun hat und nichts anderes zu thun weiss als aus dem Fenster herauszuliegen und die vorüberlaufenden Menschengestalten anzugaffen, behaupten wird, der Schmerz sei nicht etwas Widriges und Widerliches. Dieses Widrige und Widerliche des Schmerzes rührt, wie wir oben zu bemerken Gelegenheit hatten, von dem Widerstande her, welcher dem Entfaltungstriebe und dem Erweiterungsdrange der Natur sich entgegenstellt, sei es, dass alle oder eines der Sinnenorgane in ihren Functionen zur weiteren Entfaltung des Körpers gestört sind, wie dies bei körperlich empfundenem Schmerze der Fall ist, sei es der geistige Schmerz bei Zerstörung irgendeines in unserem Gemüthe sich entfaltenden Wunsches oder Ideals.

So ist, wie wir das oben bildlich dargestellt haben, der erste Wassertropfen als „Thräne der Natur“ anzusehen, weil in dem Uebergange des Urstoffes, der Hyle, aus dem gasförmigen in den tropfbar flüssigen Zustand eine Art Druckes oder Zwanges auf die Expansionskraft, auf das Leben der Natur, ausgeübt wird, das dadurch etwas Widriges, gleichsam einen Schmerz erfährt, wie wir etwa uns gedrückt fühlen und einen Schmerz darin empfinden, wenn wir in der freien Bewegung unseres Wollens und Handelns gehemmt oder gestört werden.

Die Logos-Lehre, welche allgemein den Neuplatonikern der Alexandrinischen Schule zugeschrieben wird, ist viel älter und nimmt ihren Anfang schon in der Schule der Eleaten. Sobald man daselbst nämlich an Stelle des früher angenommenen stofflichen Elementes ein metaphysisches, also den reinen Gedanken als Wesenheit der Dinge gesetzt hatte, gestand man schon dem Worte, dem Logos, eine gewisse philosophische Kategorie zu, zwar nicht im Sinne der Emanation, deren Urheber und Lehrer wirklich die Alexandriner sind, als erste Emanation und Mittler zwischen Gott und Welt, wohl aber in dem des Gegenständlichen und der ersten Beengung, also des ersten Schmerzes, wie denn auch wirklich der Gedanke durch das Wort in engere Grenzen gedrängt wird und dem Denkenden selbst als etwas ausser ihm befindliches, Gegenständliches, erscheint.

Mag nun die Hyle, der Urstoff dieser unserer Daseinswelt, welcher Art immer gewesen sein, Luft, Wasser, ein gasartiger Dunst, die ätherische Athmosphäre oder, was dasselbe ist, ein Urnebel, wie die Kant-Laplace'sche Theorie dafür die Bezeichnung hat, immerhin war sie dichter als der reine Gedanke und widerstandsfähig genug, um hemmend ihm gegenüber zu stehen und einen Druck auf ihn auszuüben, welcher von allem in diese Materie eingehüllten Denken und Fühlen als Schmerz, als Weltschmerz empfunden wird, der diese Daseinswelt als etwas Negatives, als Nicht-Sein erscheinen lässt.

Bekennen wir uns nun einmal zu der Annahme, dass diese stoffliche Daseinswelt nur eine Welt des Scheines ist, das Nicht-Sein, als Kehrseite des reinen Seins, oder, wie der Alexandrinische Neuplatonismus für sie die Bezeichnung hat, der Schatten (Skia) des von der Materie ungetrübten Lichtreiches, dann müssen wir nothwendigerweise zu einem wirklichen Sein, zu einem klaren Lichtreiche uns bekennen, dessen Kraft unser Glauben, unser Hoffen, unsere Ideale, unser Ahnen einer anderen Welt und einer Allmacht ist. Ob dies der dämmernde Strahl eines heranbrechenden Tages und neuaufgehenden Seins ist, oder ob es nicht das letzte Aufflackern des Seins in uns, der letzte Strahl sei, der in das nächtliche Schwarz von Staub und Stein zerrinnt, um nie fürder am erloschenen Fühlen und Empfinden zu leuchten, nie fürder am Horizonte des Seins eine Auferstehung zu feiern? — Wer vermöchte darüber zu entscheiden!

Anhang I. „Der Wunder grösstes Wunder ist, dass die Alltagswunder uns so alltäglich erscheinen.“ In diesem Sinne spricht sich Lessing über die Mirakel-Hascher aus, welche darauf ausgehen, nur neue Wunder zu entdecken, während sie die Wunder, von denen sie stets und überall umgeben sind, kaum einer Beachtung werth finden; eine Rüge, von welcher die Philosophie, namentlich die Art heutigen Philosophirens sich am meisten betroffen fühlen kann. Grübelt man da und sinnt und sucht, sucht jede Erscheinung bis auf die letzte Spur zu verfolgen, jeden noch so leicht begreiflichen inneren Vorgang im Menschen zu analysiren und abzuwägen nach einer Statik der Sinnesorgane, wie ich die heute in Flor stehende Experimental-Psychologie nennen möchte; kurzum, man geht daran, wie einst die Giganten mit Felsen, heute den Himmel mit Atomen zu erstürmen, während Vorgänge, die von Oben kommen und so tief in das Innerste des Lebens sich vernunftgemäss hinabsenken, gar nicht der Beachtung werth gefunden, geringfügig angesehen werden wie Etwas, das so sein muss, nicht anders sein kann. Ich meine das Glück. Wer kennt nicht dieses Wort, und wie viel Sterbliche haben seine Bedeutung nicht schmerzlich empfunden; und wer erklärt uns dasselbe nach seinem Zusammenhange mit uns? Wer da sagt, es giebt kein Glück, der kennt das Leben nicht, und wer behaupten wollte, das Glück handle recht, handle vernünftig, oder sei nur Zufall, der scheint auch nur vom Zufalle in das Leben geweht zu sein, ohne jede Vernunft, ohne jeden Rechtssinn. Das Glück ist eine Macht, eine Riesen-Macht, nicht weniger thöricht und ungerecht, als es riesig gross und mächtig ist. Wehe,

wenn das Gott sein sollte! Und was ist es denn; was erklärt es uns und warum suchen wir nicht es uns zu erklären? Man weiss sich zu helfen: man nennt es „Geschick“ „Verhängniss“ und legt es in den theologischen Papierkorb. Noch besser aber, und wenn auch dieser Papierkorb zu gut dafür ist, so nennt man es „Fatum“, und mögen dann fanatische Mystiker oder die fatalistischen Islam-Bekenner sich den Kopf darüber zerbrechen, keinesfalls aber ist der Gegenstand wichtig genug oder wäre die Frage noch werth, dass der Philosoph darüber nachdenke!

Da waren die Alten schon weniger stolz, aber desto gerechter in ihrem Speculiren; die gestanden sich, dass die Sache eine schwierige sei, und schämten sich nicht sie erklären zu wollen. Aber diese hatten Götter in der Fülle; und da ein Gott alles darf, so legte man die Angelegenheit in das Ressort eines solchen Gottes und die Sache war gut oder musste wenigstens gut sein. Freilich dass die Welt unter diesem Regime sich etwas curios ausnahm, ja, man könnte sagen ekelhaft und verächtlich; aber es war einmal geschehen, die Lumperei war einmal verübt, und zwar von Einem aus der Götter-Sippe, und da drückten die oberen, höheren Götter auch schon ein Auge zu; denn es war — eine Art oesterreichischer Justiz. —

Bei anderen, und zwar bei den besseren orientalischen Völkern gab man sich jedoch mit dieser Erklärungsweise resp. Weltverfassung nicht zufrieden und griff nach der Astrologie: des Menschen Ergehen ist in der Sternenschrift am Himmel vorgeschrieben und sein ganzer Lebenslauf ist nur der Verlauf jener Constellation, wie sie daselbst zur Zeit seines Beginnes war. Und warum nicht? Schön zu sein ist ein Glück; wir bringen es mit zur Welt, und warum sollten wir daher unser anderes vom Glücke abhängiges Ergehen nicht auch gleich mit zur Welt bringen? „Bastard? Unecht? Uns, die im heissen Diebstahl der Natur mehr Stoff empfahten und kräftigeren Feuergeist als im verdumpften, trägen, schalen Bette verwandt wird auf ein ganzes Heer von Tröpfen halb zwischen Schlaf gezeugt und Wachen?“ So lässt Shakespeare den Bastard Edmund sprechen; und dies nicht mit Unrecht. Glauben wir in einem der früheren Capitel richtig darauf hingewiesen zu haben, dass je nach der Begattungszeit und der Freiheit der Begattungstriebe die Gattungen der Thiere und die Entwickelung ihrer Sinnesorgane, sowie auch deren tiefere oder höhere Stellung in der animalischen Welt verschieden sind, warum sollten daher die Beschaffenheit der Natur, wie sie um jene Zeit von der Constellation der Himmelskörper bedingt war, und sonst andere Momente der natürlichen Anregung, nicht mit in Betracht kommen? Wie nun beide Welten eine einzige ausmachen, alle Materie in ihr eine einzige ist, an welchem jedes Ding als Glied eines einheitlich Ganzen besteht, und alle Erscheinungen nur einzeln als Phasen eines einheitlichen

Gesetze sich offenbaren, ebenso ist jedes einzelne Wesen vom leblosen in tiefster Finsternis gehüllten Atome bis zu dem des Daseins unbewussten Leben der Bacterie, bis zur unbestimmt hinflatternden Tagesfliege, bis zum Menschen, der ahnungsvoll in seinem Geiste hinfliegt und hinüberragt bis an die Grenze hellsten und ewigen Lichtes, sie sind allesammt nichts als die Theile eines einheitlich anfang- und endlosen Ganzen, ihr Bestehen und ihr Ergehen nichts als die nothwendige Folge früherer Vorgänge.

Auf diese Weise, indem sie nämlich die Zusammengehörigkeit alles Ergehens als nothwendig und die Nothwendigkeit als Gerechtigkeit hinstellt, sucht die Astrologie den Forderungen des Rechtes in dieser Welt des Daseins zu genügen. Der habsüchtige Geldmensch, der einfältige Trottel, der geile, blutdürstige Lustmörder, sie sind alle nur das geworden, was sie werden mussten, haben ihre Anfänge genommen in der Geldheirat, in der pastoralen Ehepflicht oder in der wilden thierischen Brunst, aus denen sie hervorgegangen: und so muss der eine Mensch auch vom Glücke begünstigt, muss der andere vom Unglücke verfolgt sein, weil die Constellation am Sternenhimmel zur Zeit ihres Entstehens eine günstige oder ungünstige war. (Den Gefühls- und Humanitäts-Dusel unserer Zeit, man dürfe den Mörder nicht tödten, weil die Mordlust ihm angeboren ist, kannte man vernünftigerweise damals ebensowenig als wir es heute vernünftig finden könnten, die wilde Bestie nicht zu tödten, weil sie von der Natur dazu geschaffen ist.)

Wir bringen die Behandlung dieses Gegenstandes im Anschlusse an das vorhergehende Capitel, weil sie geeignet ist, das in Bezug auf den Gehalt und den Werth der Daseinswelt daselbst Gesagte zu bestärken!

Haben wir nämlich das Leben der Natur als ein animistisches, als solches anerkannt, das den Unterschied zwischen Lust und Unlust empfindet, müssen wir folgerichtig ihm auch die Hinneigung zu jenem und die Abneigung von diesem, d. h. einen Willen zuerkennen. Diesen Willen aber als einen vernünftigen anzuerkennen wäre ein Widerspruch zwischen den Begriffen, die wir einerseits von den vernünftigen Willen und andererseits vom Leben der Natur haben. Die Vernünftigkeit des Willens nämlich besteht in der Freiheit desselben, indem es dem willenbegabten Wesen freisteht, dem Triebe der Natur, dem Instinkte, zu widerstehen, in der sittlichen Freiheit also, die, wie wir oben gezeigt, bei dem Thiere schon ihre Anfänge nimmt, das darauf dressirt ist, zu ziehen, wenn es auch müde ist und seiner Beanlagung nach den Willen hat zu ruhen, oder die ihm gebotene Speise trotz des Hungers aus fremder Hand unberührt zu lassen. Eine solche Ueberwindung des natürlichen Triebes der Natur selbst zuzuschreiben, wäre daher nichts Anderes als ein Widerspruch und eine Selbstzerstörung.

Ewig alt und doch immer jung, bleibt so die Natur doch stets nur ein Kind, ein unruhiges, muthwilliges Kind, das den Willen besitzt das Spielzeug zu zerbrechen, aber nicht den Verstand, um diesem Willen zu wehren, das so das Spielzeug zerbricht und wieder zusammenstellt und es wieder zerbricht. Ein solches mit Trieb und Willen beanlagtes, berechnungsunfähiges und vernunftloses Kind ist die Natur und solch ein Spielzeug ist die Daseinswelt in ihrer Hand. Wenn sonst unsere bisherigen Ausführungen dahin gingen, es sei unsere Vernunft dem Kosmos entnommen, ist darin noch nicht gesagt, dass sie als solche von der Natur in denselben hineingelegt worden sei, dass die Natur nämlich selbst vernünftig gehandelt habe, sondern bloss dass unser Erkennen ihres Handelns unsere Vernunft ausmacht, gleichviel ob dieses Handeln ein vollkommenes und gutes oder ein unvollkommenes ist, das sich nur aus der Zestörung wieder erbaut und das daher kein vollkommen Gutes genannt werden kann. Keinesfalls aber lässt sich dieses Handeln der Natur an der Materie, also die Daseinswelt mit ihrer Lust und Unlust, mit ihrer Gunst und Ungunst des Glückes in den Rahmen des Ideales bringen, in das Sehnen nach einem absolut Vollkommen und absolut Guten.

Wenn daher nichts destoweniger dieses Sehnen im Menschen als ein unabweisbares und unvertilgbares sich kund giebt, im Geiste noch fortbesteht und mit ihm über die Vernunft hinausragt, kann es nicht in dem willentlichen aber unvernünftigen Handeln der Natur seinen Ursprung haben, kann auch nicht, wie die Vernunft, aus der Gesetzlichkeit der an der Materie haftenden Kräfte sich erbaut haben, sondern muss ihren Ursprung in sich selbst haben, muss ein sich selbst Genügendes sein, und kann es auch nur noch mit Kräften zu thun haben, die nicht an die Materie gebunden und von ihr bedingt sind; also mit einer Macht.

Für diese Macht, die wir Gott, und für dieses Sich-selbst-Genügen das wir Fortdauer nach völligem Schwinden der Materie nennen, muss es daher ein eignes, von der Materie ganz freies Sein geben, dem gegenüber das von der Materie bedingte und in der Daseinswelt sich kundgebende Sein uns als tändelndes, neckisches Spiel der Täuschung, (der indischen Maya), als Kehrseite, als Nicht-Sein (me-on der griechischen Platoniker), als blosser Schatten (skia der alexandrinischen Neoplatoniker) erscheint.

Anhang II. Die Bezeichnungen „Geist“ und „Materie“ sind von uns in diesem Capitel wie in all dem vorher Gesagten ganz in ihrer primitiven Bedeutung gebracht; letztere, Materie, für die ponderabile Masse, erstere, Geist, für die unveränderliche und unverwüstliche Vorstellung des denkenden Ich. Im weitern Denk- und Sprachverlaufe gewinnen und gewannen aber von jeher beide Bezeichnungen schon einen weiteren Kreis, indem hier der Geist als Etwas erscheint, das

man einem Ich, dem denkenden Subjecte, vindiciren kann, während das Wort Materie metaphorisch auch für Gedanken und Vorstellungen gebraucht wird, in welche andere Gedanken und fremde Vorstellungen sich hineinlegen lassen, ähnlich wie wir die ponderabile Masse als Stoff gebrauchen, um ihr diese oder jene Form zu geben, d. h. diesen oder jenen Gedanken durch sie zur Vorstellung zu bringen.

So beispielsweise sprechen wir vom „Geiste eines Buches", vom „Geiste einer Rede", nennen es ein geistreiches Buch, eine geistreiche Rede, ein Buch, eine Rede nämlich, aus welchen neben dem buchstäblich Geschriebenen, ausdrücklich Gesagten sich noch viele andere Gedanken herauslesen oder vernehmen lassen, wenn sie auch nicht im Verfasser oder Redner, also im denkenden Ich selbst lagen, sondern von uns nur denselben vindicirt, von uns gedacht und in das Buch oder in die Rede hineingetragen sind. Sprechen wir doch auch vom „Geiste einer Statue", gleichviel ob der Bildhauer seinen Gedanken, seine Vorstellung in der Form, die er der Masse giebt, zum Ausdrucke bringen wollte, oder dass wir es so denken und uns so vorstellen und unsere Gedanken und Vorstellungen in der Statue ausgedrückt finden.

Das ist aber nicht bloss Sprachgebrauch oder specifisch deutscher Sprachgebrauch, sondern ist allgemeines Sprachgefühl und gewöhnlicher Gedankengang, der schon im Denken der orientalischen Mystik heimisch ist. So zwar bezeichnet die ältere Mystik, die Gnostik, Gott als das höchste und alleinige Ich. Dieselbe, die Gnostik nämlich, geht von dem Grundgedanken aus, all unser Wissen ist nur ein Theil der göttlichen Allwissenheit, und wir würden gar nichts wissen, gar nichts erkennen, uns nicht die mindeste Vorstellung von Etwas machen können, würden gar keines Wissens theilhaftig sein, wenn nicht unsere göttliche Seele ein Theil der Gottheit wäre, in welcher alles Wissen, alle Vorstellungen enthalten sind. Für uns ist daher alles Wissen, sind alle Vorstellungen nur objectiv zu fassen; wir wissen, stellen uns vor etwas, das schon in Gott liegt, dessen Träger das eigentliche, höchste Ich, Gott ist.

Einen noch grösseren uud ergiebigeren Gebrauch macht die jüngere Mystik, die Q'vala oder Kabbala, wie man sie nennt, von der Uebertragung des Wortes Materie (Chomer) auf Alles, auch auf Gedanken und Vorstellungen, in welche wir irgend einen anderen Gedanken hineinlegen, unsere eigene Vorstellung wiederfinden, denen wir also eine beliebige Form (Zura) geben, wie wir es bei der Materie thun, deren wir uns als Stoff bedienen zur Darstellung eines Gedankens.

Indem er die Materie durch Substanz, die Vorstellungen als Attribut wieder giebt, stellt Spinoza daher, entsprechend diesen Anschauungen der Gnostik und der Kabbala, die Lehre über Gott auf, er sei die ewige Substanz mit unendlich vielen Attributen, welche Lehre er, wie er es mit den Lehrsätzen des Cartesius gethan, ordine geometrico zu beweisen sucht.

Anhang III. Bleiben wir bei dem im vorhergehenden Absatze gewählten Beispiele von der Statue und ihrer Form, beziehungsweise dem in ihr ausgedrückten Gedanken, setzen aber statt der Statue von Marmor oder sonst einer formbaren Masse die stoffliche Daseinswelt und fragen: ist das, was wir an ihr erkennen, der Gedanke, der in der Form liegt, nämlich, ist es vom Bildner in sie hineingelegt, d. h. war es seine Absicht den Gedanken in ihr (in dieser Welt) zum Ausdrucke zu bringen, und erkennen wir diesen Gedanken auch richtig, weil unser Denkvermögen aus dem Denken des Bildners stammt und daher analog diesem Denken ist, oder aber ist unser Denken ein ganz verschiedenes von jenem des Bildners und ist daher auch der Gedanke, der die Statue, die Welt, für uns ausdrückt, ein ganz anderer, von uns nur hineingetragener und verschieden von den Gedanken, den der Bildner in die Statue, der Schöpfer in das Schöpfungsgebilde, in die Welt, hineinzulegen beabsichtigte? —

Aber auch ein dritter Fall ist noch möglich, derjenige nämlich, die Statue habe gar keinen Bildner, der willentlich sie gebildet und einen bestimmten Gedanken in sie hineinzulegen beabsichtigt hat, beziehungsweise die Welt enthalte keinen schaffenden Gedanken, der in ihr zum Ausdrucke kommen soll, sondern beide, die Welt wie die Statue, sind sie von Ewigkeit her, gedankenlos ins Sein hineingeweht vom blossen Ohngefähr, sind zufällige Geschehnisse; und was wir in dieselbe hineindenken, welche Vorstellung immer wir uns von ihnen machen, sie sind nur unser Denken, sind nur unsere Vorstetlungen, die sich in- und aneinander fügenden Sinneswahrnehmungen, wie wir sie von den materiellen Dingen dieser Daseinswelt empfangen.

Je nachdem wir zu der ersteren, zweiten oder letzteren Annahme uns bekennen, bekennen wir uns zu dem Idealismus, Realismus oder Materialismus, d. h. ist die Beanlagung unseres Denkens eine freie geistige, die es mit ihren eignen Bildern zu thun hat, eine sich fest haltende an das Gegebene und in dem kosmischen ihr vorgeschriebene, oder eine solche, welche es nur mit der ponderabilen Masse dieser Daseinswelt zu thun hat, oder zu thun haben will.

Anhang IV. Je nach diesen drei verschiedenen Denkarten und den aus ihnen sich ergebenden Weltanschauungen ist auch unsere Gottesanschauung, unser Denken über den Gedanken, der in dieser Welt liegt oder den wir in ihr zu suchen haben, eine dreifache; und zwar ergiebt aus dem Idealismus sich der Pantheismus, der bei seiner völligen Ausbildung zum Monotheismus wird, ist fernere Folge der realistischen Weltanschauung der Polytheismus, und bleibt am Ende der Materialismus, wie er sich auch wenden und drehen mag, nichts als der Atheismus.

Wie er seine eigene Gedankenwelt sich bildet, so erkennt der Idealist diese Daseinswelt als das Gebilde eines denkenden Wesens, das in dieser Welt, wie sein Denken in seinem Körper, wohnt; die

Welt ist ihm daher die verkörperte Gottheit. Nun wissen wir, dass der Weg, welchen das Denken durchzulegen hat vom Wahrnehmungsvermögen bis zur Vernunft und bis zum Geiste, ein weiter ist, oder, wie wir es darzustellen versuchten, das Denkvermögen in sich selbst ein potenzirtes; und so finden wir auch die pantheistische Gottesanschauung ganz verschieden, von dem uralten orientalischen Pantheismus, welcher den Animismus in der Natur als Gottheit anerkennt, (also eine passive Gottheit, welche mit uns und mit welcher wir Lust und Unlust theilen) bis zu der Alleinheitslehre des Eleaten Xenophanes, welcher dieses Empfindungsleben der Natur schon als ein höheres, einheitliches Denken, als die höchste Individualität, als das Absolute der Daseinswelt erkennt, bis zu Spinoza, welcher den Gedanken im Kosmos zur höchsten Vernunft und diese zur Gottheit erhebt. Von diesen Pantheismus aus ist nur noch ein Schritt zum Monotheismus, indem die Vernunft nicht nur als bildende Kraft, sondern als schaffende Macht erkannt wird, wie dies bei Potenzirung des Gedankens zum Geiste der Fall ist.

Der Realist, sagten wir, legt seine eignen Gedanken in das Schöpfungsgebilde, und werden daher, wie sich dies von selbst versteht, jene in der Schöpfung sich äussernden Kräfte von ihm zunächst beachtet, denen sein Denken zunächst zugewandt ist und von denen er am meisten zu erwarten oder die er am meisten zu fürchten hat. In Vorderasien, wo der Polytheismus zu Hause ist, sehen wir daher den Adonis- und Aphrodite-Dienst von den cananitischen Völkern in Hainen und fruchtbaren Gefilden am meisten gepflegt, weil sie Agricultur-Stämme waren und daher in der befruchtenden und zeugenden Kraft die höchste Gottheit erkannten; die nomadisirenden Völkerstämme Babylon's und Assyriens sind dem Sterndienste, dem Zabäismus, ergeben, weil ihre Lebensweise unter freiem Himmel den coelistischen Einwirkungen am meisten unterworfen ist; während der Aegypter, indem er sein Land dem an Ungethier wimmelnden Nil-Schlamme abtrotzt, dem Thierdienste ergeben ist und den Apis, weil er im Stiere die noch am wenigsten schädliche, ja die ihm nützliche Kraft erkennt, als höchste Gottheit verehrt. (Ueber den anthropopathischen Polytheismus der Griechen und den Fetischismus werden wir weiter zu sprechen Gelegenheit haben.)

Gar keinen Gott hat der Materialist. Diesem ist die Welt nichts als ein grosser Mechanismus, dessen Getriebe zu verstehen seine, des Materialisten, Vernunft ausmacht, die auch das einzig Hehre und Immaterielle an ihm und an der Welt ausmacht. Selbst die treibende erste Kraft in diesem Welt-Mechanismus ist nichts als die von der Materie bedingte Ohnmacht; die Schwere nämlich, die ihrer Grösse nach von den materiellen Teilchen bedingt ist und darin besteht, dass jedes dieser Theilchen wie auch der ganze Körper sich nicht selbst zu halten vermögen und daher fallen, bis sie auf einem anderen, mehr materielle Theilchen enthaltenden Körper zur Ruhe kommen. Schon

die ersten (systematischen) Materialisten, die Atomistiker Leukippos und Demokrit, welche zur Vermeidung des sonst ihnen drohenden Prozesses die heimischen griechischen Götter gelten lassen mussten, wussten nicht, wohin mit ihnen und was sie mit ihnen anfangen sollten, weshalb sie sie nur dazu benutzten, um den leeren Raum mit ihnen auszufüllen, woselbst sie ihres göttlichen Daseins sich freuen, ganz unbekümmert um die sie umflatternden Atome und um unsere aus jenen Atomen zusammengeballte Welt.

Die Erfolge, welche die materialistische Forschung seit jener Zeit und namentlich in unserem Jahrhunderte erzielt hat, lassen die menschliche Vernunft zwar als Macht erscheinen, die in das Weltgetriebe eingreift, ja, als solche, die fähig ist eine Welt zu schaffen, die aber immerhin noch von der Materie bedingt und nicht fein genug ist, um als Gottheit gelten zu können, abgesehen davon, dass ein im Werden erst begriffener Gott doch kein richtiger Gott ist. Unser heutiger, schon etwas zarter angehauchter Materialismus sucht ebenfalls einen Compromiss mit der Religion, mit dem Anstande und zugleich auch mit der Nothwendigkeit für das Fortbestehen der Gesellschaft dahin abzuschliessen, indem er das Gute und Edle im Menschen als Gottheit anerkennt: ein etwas magerer und auch nicht sehr respectabler Gott.

Mit Uebergehung des Sensualismus, für den es nichts Existirendes giebt, wenn er es nicht mit seinen Sinnen wahrnehmen, betasten, begucken, beschnüffeln kann, der daher nur eine Abart des Materialismus ist, steht es mit dem Gotte des Rationalismus, jenes Rationalismus, der nur der Vernunft traut und für den es keine Existenz giebt, wenn sie nicht in seinem Vorstellungsvermögen als existirend sich erweist. Denn abgesehen davon, dass unsere Vernunft nichts als der Reflex jener Gesetzmässigkeit ist, wie sie im Kosmos sich vollzieht, und unser Vorstellungsvermögen daher immer nur nach den materiellen Dingen des Kosmos gebildet ist; abgesehen davon, wäre ein Gott, der nicht über alle Vernnnft hinausragte und vom menschlichen Gedanken sich umfassen liesse, ebensowenig ein Gott, als derjenige Mensch noch Mensch genannt zu werden verdiente, der Gott nicht denkt oder mit seinem Denken ihn zu erfassen suchte.

Anhang V. Welche von diesen drei Welt- und Gottesanschauungen die frühere oder spätere sei, lässt sich ebensowenig bestimmen, als wir mit Bestimmtheit sagen können, es habe die Gottesanschauung aus der Weltanschauung sich herausgebildet, da es auch umgekehrt sein kann und die Weltanschauung aus dem Gottesbegriffe sich herausgebildet haben mag. Auf ihrem ursprünglichen und heimischen Boden, im Oriente der mittleren und vorderasiatischen Länder, wachsen sie allesammt wild neben- und durcheinander, halb als Anflug der Phantasie, halb als Gebilde der Sehnsucht. Auch nach ihrer Verpflanzung auf occidentalen beziehungsweise griechischen Boden wohnen sie, wenn auch etwas dichterisch zugestutzt, in der ersten sogenannten

Periode der Theologie in den Dichtungen des Hesiod und den Homerischen Volksliedern in gemüthsvoller Ueppigkeit und phantastisch wilden Treiben unterschiedslos neben einander fort, bis das systematische Denken der zweiten, mit der Jonischen Schule beginnenden Periode sie ordnet und classificirt, sie in philosophische Systeme bringt, aus denen auf die theosophische Anschauung theilweise sich nur schliessen lässt. Auf diese Weise bildeten sich gesonderte Lehrsysteme, die ihre eigenen Lehrfächer hatten mit ihren Vertretern; und zwar nennt man Demokrit, weil er neben Leukippos ein materielles Prinzip annahm, als den Begründer des Materialismus, Platon, der nach dem ersten speculativen Pantheisten und Begründer der Abstractionslehre, dem Eleten Xenophanes, den Gedanken zum Prinzip erhebt, als den eigentlichen Lehrer des Idealismus, während wir füglich als den Begründer des Realismus Aristoteles anzusehen haben, indem er Begründer der Induction ist, jenes Verfahrens, das den Menschen des Wartens überhebt, bis die Erfahrung (die Empirie) sich von selbst bietet, sondern selbst sie herbeiführt, also realistisch bei seiner Speculation vorgeht.

Lehrer des Platon war Socrates, der erste, könnte man sagen, der unter den griechischen Denkern den speculativen Gedanken eine Weihe verlieh. Sein Ausspruch war: „Ich weiss, dass ich nichts weiss; andere wissen auch das nicht.“ Und so wird es immer bleiben, so lange wir nicht die Welt mit kalten Staunen als etwas Grosses, sondern mit warmer Bewunderung als ein Erhabenes ansehen, so lange der menschliche Gedanke in die modrige Masse nicht so stolz untergeht, sondern bescheiden zur Reinheit sich erhebt: wird und, so lange wir wissen werden, dass wir nichts wissen, so lange wird auch als höchste Weihe dieser Welt die Gottheit fortbestehen, zu der wir im Gedanken uns wohl erheben können, deren Erhabenheit mittelst unserer Vernunft zu ergründen wir aber nie vermögen, nie denken können, es je zu vermögen, weil unser Denkvermögen doch nur von der Materie und den materiellen Dingen ausgeht, wir daher nur vom Materiellen Vorstellungen haben können.

Capitel 8.

(Der Dualismus und der Monismus; der Gedanke als bewegende Kraft.) Sind es zwei verschiedene neben einander parallel laufende Welten, deren einzelne Reflexe die menschliche Vernunft und das menschliche Gemüth sind, und zwar erstere als jener der sinnenwahrnehmbaren Körperwelt, letztere als jener der nur gefühlten Gedankenwelt, oder aber, ist es ein und dieselbe Welt, welche, wie die Vernunfts- und Gemüthswelt den Menschen zum gemeinsamen Träger haben, ebenfalls

einen einzigen Träger, gleichsam einen gemeinschaftlichen Scheitelpunkt hat, aus welchen sie beide, die Körper- wie auch die Gedankenwelt, als zwei nach verschiedenen Richtungen hin laufende Schenkellinien sich theilen und bei ihrer weiteren Divergenz immer mehr und mehr von ihrem Ausgangspuncte bis zu völligen Verwischen desselben sich entfernen, und so bei noch weiterer Divergenz den Anschein haben, als wären sie schon ihrem Ursprunge nach zwei von einander ganz verschiedene Welten? Das ist die über zweitausendjährige, heute noch nicht endgültig gelöste Frage.

Doch hat die letztere Annahme, der sogenannte Monismus, manches für sich gegen die erstere, den Dualismus. Schon der Lösungsversuch selbst, indem er beide Welten als nur Eines betrachtet, dessen Prinzip er sucht, entspricht mehr den Forderungen der Speculation, stets nur auf ein einheitliches, einziges Prinzip zurückzukommen, als jene Annahme zweier von einander verschiedenen Welten, wo wir auf zwei verschiedene Prinzipe zurückkommen müssen. Ist jede Vielheit nur Schein, wie dies von den Elieaten auch richtig bewiesen ist, warum sollten jene zwei Welten mehr als Scheinwelten sein, deren jede die Nothwendigkeit ihres Bestehens nicht in sich trägt, d. h. kein Reales, Für-sich-bestehendes ist; und wie werthlos ist alles Denken und zu welchem richtigen Resultate kann es uns führen, wenn Gegenstand desselben blosser Schein ist, der gar keine Realität besitzt? In der Zweiheit der Prinzipien ist auch schon eine Zweiheit der Kräfte ausgesprochen; denn sollte es ein und dieselbe Kraft sein, die in den beiden Welten waltet, dann ist eben die Kraft das gemeinschaftliche Prinzip, das sie zu einer einheitlichen Welt verbindet. Nun aber hat es wenig Wahrscheinlichkeit für sich, dass zwei gleiche Kräfte, beide gleich gross in ihrer Allgewalt — denn einer solchen Kraft bedurfte es zur Herstellung jeder einzelnen dieser Welten — zwei von einander so verschiedene Welten geschaffen haben, ohne dass gleich bei Anbeginn die eine Kraft das Werk der anderen zerstörte. Endlich lässt gegen den Dualismus sich auch die bereits mehrfach besprochene und auch als richtig erwiesene Thatsachen eiwenden, dass die eine dieser

Welten die sinneswahrnehmbare Körperwelt nämlich, ihrer Weite nach unendlich ist, weil sie stets einen neuen Zuwachs an neuen Welten erhält. Da es aber neben dem Unendlichen ein Zweites, wenn auch Endliches und Kleineres, nicht geben kann, folgt, dass sie Beide in einander liegen, concentrische Kreise bilden, daher ein gemeinschaftliches Centrum haben, um welches sie, getragen von ein und derselben Kraft, beide als eine einzige Welt sich bewegen.

Empfiehlt sich nach den hier gemachten Bemerkungen die Annahme eines Dualismus vom logischen Standpunkte aus wenig, so empfehlen sich uns Welt und Menschen noch weniger bei derselben Annahme.

Vom Standpunkte der sinneswahrnehmbaren Körperwelt aus betrachtet, erscheint dem sogenannten Naturphilosophen, der diesen Stand einnimmt, die Gedanken- oder Seelenwelt als die in Folge unablässigen heftigen Schüttelns und Rührens dem siedenden chemischen Bräu entsteigende Dunstblase, die ebenso schnell in ein Nichts zerrinnt, als ihr nichtiges Dasein schnell entstanden, während dem Logiker, oder, bei seiner Vertiefung in sich selbst, dem Mystiker, die beide vom Standpunkte der Gedanken- und Seelenwelt aus das All betrachten, die Körperwelt wieder ganz werthlos und kaum der Schöpfungsmühe werth erscheint; dem Logiker nämlich ist sie nichts weiter als die schwarze Tafel, auf welche mit leicht verwischbarer Kreide geometrische Figuren und mathematische Formeln hingeworfen sind, und dem Mystiker, dem ist sie nichts als blosses Spielzeug, und bei der höchsten Errungenschaft der Mystik, bei Gott, finden die trefflichen Worte des grossen Dichters ihr Bewenden:

„Was wär' ein Gott, der nur von Aussen stiesse,
„Im Kreis das All am Finger laufen liesse".

Als höchstes Curiosum aber erscheint bei dieser dualistischen Weltanschauung der Mensch selbst, er, der kraft seiner Vernunft sich berufen fühlt darüber zu entscheiden, ob Monismus oder Dualismus. Von dem Materiellen ausgehend und nach der Materie Alles bemessend erscheint dem Naturphilosophen der Mensch nicht anders als etwa ein Homunculus, der

schon bei seinem ersten Sprunge aus der Retorte kraft seiner Weisheit mit der schaffenden Natur hadert, dass sie bei seiner Anfertigung die Mischungsaequivalete von Phosphor, Oxygen, Hydrogen, Ammoniak und welches sonst die Ingredienzien und Bestandtheile seines Menschleins sind, nicht ganz genau bemessen oder auf falscher Wage gewogen; und so bleibt der vorwitzige, superkluge Homunculus sein ganzes zappelndes Dasein hindurch nichts als ein unglückliches in sich zerfallenes Wesen und im beständigen Hader mit der Natur. Als ein Engel wieder, der auf dem Parquettboden des Himmel ausgerutscht und das Malheur hatte zur Erde herabzustürzen und der in Folge des jähen Sturzes sich heute noch nicht die Glieder spürt und immer noch im heftigen Schwindel hier herumtaumelt, erscheint der Mensch dem Philosophen, der nur mit logischen Formeln und Gedankendingen das All ausgefüllt sieht und, wo seine Logik ihn verlässt, das Gedankending ihm unverfasslich ist, ein „Transcendentes" erblickt, vor dem er ganz verblüfft stehen bleibt.

Denkenswerth ist nur die Welt und denkfähig kann der Mensch in ihr nur sein, wenn wir sie als ein einheitlich Ganzes und den Menschen als einen Theil von ihr betrachten. Von Anbeginn an sind sie beide, Gedanken und Materie, mit einander verbunden und bedingen sich einander gegenseitig; an Beiden können wir dieselben Erscheinungen beobachten, und die kleinste, kaum beachtenswerthe Erscheinung wird durch dieselbe Kraft bewirkt, entwickelt sich nach demselben Gesetze, wie die grössten kosmischen Erscheinungen nach dem im ganzen Sternhimmel vorgeschriebenen Gesetze; und dennoch sollten es zwei verschiedene Welten sein, jede mit ihrer eignen Kraft, jede nach einem anderen Gesetze erbaut und regiert?

Wenn wir nicht materielle Nahrung zu uns nehmen, durch welche unser Körper erhalten bleibt, hört unser Denkvermögen auf; wäre nicht die Form, die durch begrenzte Flächen abgeschlossene Materie, bliebe unser Denken ein zerronnenes, formloses; wenn wir nicht aus der Gesetzmässigkeit des Kosmos unsere Vernunft schöpften, blieben wir nur immer bei der blossen Denkform, und wenn endlich der Geist seine

Erfindungen und neuen Schöpfungen nicht mittelst der Materie und áls Aus- und Weiterbau der materiell schon bestehenden Schöpfung ausführte, seine neue, ideale Welt nicht nach Muster und Vorbild des im materiellen Universum ausgeprägten Weltgedankens erbaute, bliebe er nichts als ein zerronnenes Traumbild, als wilder Anflug einer aufgeregten Phantasie; und dennoch sollte die Gedanken-, Vernunft- und Geisteswelt ein besonderes Ganze für sich ausmachen, das ganz getrennt neben der ebenfalls für sich bestehenden sinneswahrnehmbaren Körperwelt anzusehen sei?

Wie, nach den du Prel'schen Ausführungen, die Bewegung in Zeit umgesetzt ist, so sehen wir sie beim Gebrauche der Maschine, die meist zur Erhöhung oder ganz und gar zur Erzeugung einer Kraft bestimmt ist, in Kraft umgesetzt. Bei den einfachen Maschinen, dem sogenannten „Rade an der Welle" und dem „einarmigen Hebel", die bei keiner grösseren sogen. zusammengesetzten Maschine fehlen, steht bekanntlich die Krafterhöhung in ganz gleichem Verhältnisse zu dem Wege, welchen die ursprüngliche Kraft am Ende des Armes oder an der „Kurbel" des Rades zurücklegt, wird die durch die künstliche Vorrichtung erzeugte Kraft nur gerade um so viel und nicht mehr erhöht, als die bewirkende ursprüngliche Kraft einen kleineren oder grösseren Weg zurücklegt, was nichts anderes ist, als sagten wir, es werde die Bewegung in Kraft umgesetzt. Welch eine strenge Einheitlichkeit des Gesetzes diese bewegende Kraft auf dem von ihr zurückgelegten oder zurückzulegenden Wege befolgt, lässt sich ersehen aus einem Vergleiche des sogenannten „freien Wurfes", etwa aus dem Spiele des Kindes mit dem Balle, mit dem Gesetze der Gravitation, welches die grössten Himmelskörper auf ihrem ewigen Laufe durch den unendlichen Weltraum befolgen. Werfen wir nämlich einen Stein, oder spielt das Kind mit einem Balle, sollten der Stein oder Ball dem Beharrungsgesetze gemäss in jener Richtung sich fortbewegen, welche durch den ersten Impuls, durch den Stoss, ihnen gegeben wurde, ohne je zur Ruhe auf der Erde zu kommen. Das trifft aber nicht ein, sondern sie fallen zur Erde, nachdem

sie während des Falles in der Luft ein Bogen beschrieben haben, mit anderen Worten gesagt, fliegen in eliptischer Richtung zur Erde nieder. Diese eigne Richtung rührt daher, weil nebst der Stosskraft, durch welche dem fliegenden Körper die gerade Richtung gegeben wurde, noch eine zweite Kraft auf ihn einwirkt, diejenige der Schwere nämlich, durch welche er zur Erde niedergezogen wird, so dass er in jedem Augenblicke oder bei jedem Punkte, den er in der Athmosphäre zurücklegt, die Richtung zu änderen und der Diagonalkraft zu folgen genöthigt ist, deren Summe die Elipse ist. Eine solche Elipse ist es aber auch, in welcher alle Himmelskörper sich in ihrem ewigen Laufe um die Sonne bewegen, in der Diagonale der beiden Componenten nämlich, der Centripetalkraft, die zur Sonne hin zieht, und der Centrifugalen, die von der Sonne weg treibt. Wir erkennen also hier, im feierlichen Ernste des Kosmos, aus welchen wir alle unsere Vernunft schöpfen, dasselbe Gesetz, wie wir es dort im gedankenlosen Spiele des Kindes erkannt haben; und welch eine Kraft muss das sein, die durch die ganze Weite dieses Reiches ihre Gesetze zur Geltung bringt!

Aber nicht weniger wie in diesem Reiche der Erscheinungen und im Reiche der Zeit macht sich die Bewegung als Kraft geltend im Reiche des Fühlens, Empfindens und des Denkens. Wenn unsere Seelenvorgänge sich durch Extase und Gesten kund geben, bei allen denkenden und empfindenden Wesen überhaupt das innere Denkgebilde und die unsichtbaren Empfindungsformen ihre Gepräge erhalten und zu sichtlichen Formen werden durch Zuckungen, Gebärden und sonstige körperliche Bewegungen, ist das die Aeusserung einer anderen Kraft als jener, durch welche die Materie aus dem einen Zustande in den anderen, aus der einen Form in die andere sich bewegt, bald dieses bald jenes Gepräge annimmt, als jene bewegende Kraft, durch welche der ewige Lauf der Zeit und der Weiterbau des Kosmos in die Unendlichkeit hin bewirkt wird? Erinnern wir noch an die bereits oben von uns angeführten Beispiele zum Nachweise der bewegenden Kraft des Gedankens, so kann es gar nicht befremdend

erscheinen, wenn die Alten den Kosmos als ein belebtes Thier sich vorgestellt haben, und werden auch wir leichter mit der monistischen Weltanschauung uns betraut machen, indem wir das Verhältniss der Gedanken- zu der materiellen Körperwelt als dasselbe erkennen, in welchem unser Denken zu unserem Körper steht.

Capitel 9.

(Der mathematische Punkt.) Eine andere Frage ist es aber, die unser Bekenntniss zum Monismus hier beschäftigen muss, nach dem Scheitelpunkte nämlich, mit welchen die beiden divergirenden Linien, beziehungsweise die materielle wie auch die Gedankenwelt ihren Anfang nehmen. Wie jeden anderen Punkt, mit welchem wir irgendwelche Linie, sei es die mathematische, d. h. bloss gedachte, oder die materielle, mit wirklich stofflichem Inhalte erfüllte Linie anfangen, werden wir diesen als sogenannten mathematischen bezeichnen, als „einen bloss gedachten Punkt", wie er in der Schule gewöhnlich erklärt wird „mit welchem wir, sei es die mathematische, sei es die materielle Linie, beginnen lassen", welche Erklärungsweise auch ganz gut zu unseren in Frage stehenden Linien passt, unter denen die materielle und die Gedankenwelt verstanden sein sollen. Doch lässt sich diese gewöhnliche Schuldefinition selbst leichter sprechen, als wir sie richtig zu begreifen im Stande sind. Denn wenn wir uns eine Sache denken, müssten wir sie ja als Etwas denken; entweder als ein solches, das ein ganz inhaltslos, bloss in unserer Vorstellung Bestehendes ist, oder als solches, das einen Inhalt hat, ein für sich bestehendes Materielle ist. Im ersten Falle, wenn dieser Punkt nämlich ganz inhaltslos, gleich Null ist, ist er für die materielle Linie zu wenig, weil Null in die Unendlichkeit addirt immer nur Null bleibt, für die mathematische dagegen ist es zu viel, weil die ganze Linie ohnehin nur eine bloss gedachte ist. Umgekehrt wieder, für die mathematische zu viel und für die materielle zu wenig, ist dieser gedachte Punkt, wenn wir uns ihn im zweiten Falle als einen mit noch so kleinen materiellen Inhalte denken.

Diese Schwierigkeit scheint es zu sein, durch welche der als Mathematiker und Philosoph gleich bedeutsame Pythagoras sich zur Annahme bewogen sieht, die Zahl als Prinzip der Dinge zu erkennen. Denn was zählbar ist, kann nicht ein choatisches durch- und ineinander verwachsenes Element, etwa eine compacte Masse, oder wie wir in folgendem Capitel die Bezeichnung dafür gebrauchen, eine ewige Substanz, sondern muss eine gegliederte Masse, eine durch Begrenzungen in verschiedene Formen zerlegte Substanz, ein Materie, sein. In der Nennung einer Zahl ist daher schon der erste Schöpfungsact ausgesprochen, die Theilung der ewig einheitlichen Substanz oder chaotischen Masse in gegenständliche Formen, mit deren Unterscheidung das Denken beginnt; und wird somit von Pythagoras die Zahl als das Wesen der Dinge bezeichnet, gleichsam als der mathematische Punkt, in welchem sie beide, die materielle wie die Gedankenwelt, ihren Anfang nehmen.

Bleiben wir nun beim mathematischen Punkte. Bei diesem handelt sich ja nur darum, ein Etwas zu haben, das bei der mathematischen Linie nicht zu viel und bei der materiellen nicht zu wenig, oder umgekehrt, hier nicht zu viel und dort nicht zu wenig ist, das also bei den beiden Linien oder Geraden eine gleiche richtige Verwendung findet, das weiter ein messendes ist und daher als determinirendes gebraucht werden kann, ohne dass es jedoch gezählt und gemessen werden könnte, um ein determinirtes für die Sinneswahrnehmung zu sein; um endlich eine Composition zwischen Materialismus und Idealismus, etwa eine Leibniz'sche Monade, ein denkendes Atom, oder richtiger ein solches Atom zu finden, das doch nur für den Gedanken da ist: um dem Allen zu entsprechen und im mathematischen Punkte es ausgedrückt zu finden, haben wir die herkömmliche Schuldefinition, es sei derselbe ein gedachter Punkt, dahin zu ändern, dass wir sagen: Der mathematische Punkt ist ein materieller Punkt, der aber nicht auf sinnlichwahrnehmbarem Wege, sondern nur durch das Denken ermittelt werden kann.

Und einen solchen Punkt giebt es auch wirklich; nur empfiehlt es sich, dass wir klareren Verständnisses halben eine Bemerkung vorausschicken in Bezug auf die Verhältnisse der Vernunft zur Materie.

Nach der zweifachen Art des Kosmos ist auch die nach seiner Gesetzmässigkeit gebildete Vernunft eine zweifache; eine solche, die bloss nach den Erscheinungen gebildet ist, ihnen in ihrem Causalnexus und ihrer logischen Nothwendigkeit entsprechend, und eine zweite Art des Denkens, diejenige nämlich, wo diese logischem Gesetze zugleich von der Sinneswahrnehmung, also von dem, was die Materie bietet, bestätigt werden; ersteres möchten wir als Denkergebniss, letzteres als Wissen bezeichnen. Sagen wir beispielsweise: „die Erde ist rund, weil alle Himmelskörper rund sind, und sie auch ein Himmelskörper ist“, oder „weil der Schatten derselben bei einer Mondfinsterniss rund erscheint“, so liessen diese Beweise sich als Denkergebniss bezeichnen; der erste Beweis, weil er auf Analogie, der letztere, weil er auf einer Hypothese beruht. Führen wir dagegen als Beweise an, weil bei Erdmessungen Anfangs- und Endpunkt einer weiteren Ebene nicht in gleicher Höhe liegen, oder, weil beim Herannahen des dem Ufer zusegelnden Schiffes die Masten früher als des Rumpf desselben gesehen werden, dann sind es Beweise, die auf Sinneswahrnehmung beruhen, ein Wissen, das die Sinneswahrnehmungen erklärt und zugleich als Beweis für runde Gestalt der Erde dient. Nicht mit gleichem Rechte, „wie wir wissen, dass die Erde rund ist“, können wir daher sagen: wir „wissen, dass die Erde um die Sonne sich bewegt“. Denn ersteres ist ein wirkliches auch von unserer Sinneswahrnehmung anerkanntes Wissen, letzteres nur ein Denkergebniss.

Nach der einen oder anderen Richtung hin lassen sich alle Erfahrungen und sämmtliche Errungenschaften menschlichen Forschens bestimmen, dass wir nämlich etwas als blosses Denkergebniss ohne jede Bestätigung durch die Sinnesorgane, oder als etwas, von den Sinnesorganen auch Wahrgenommenes, als Wissen, betrachten können, bis auf ein einziges Etwas, dessen Vorhandensein nothwendig ist, ohne dass wir

es zu bestimmen vermöchten, ob wir es dem Denken allein oder der Wahrnehmung für sich einzureihen haben, weil sie eben in einem einzigen Momente beide zugleich auftreten, das sich aller Erfahrung ganz entzieht, wenn nicht beide zugleich, das Denken und die Sinneswahrnehmung dabei thätig sind. Und dieses Etwas? Es ist das Moment, in welchem sie Beide, unser Denken und unsere Sinneswahrnehmung ihren Anfang nehmen, da wo sie beide nur noch als blosser Anflug, als Idee, können betrachtet werden; der mathematische Punkt alles unseren Erkennens.

Denken wir uns eine Gerade oder nehmen wir einen Stab von 10 cm Länge (denn auf eine bestimmte Grösse kommt es hier an), bringen ihn in horizontale Lage und fällen von den beiden Endpunkten a und b zwei Lothrechte, a d und b e, in der beläufigen Länge von etwa 20 cm. Zum Ueberflusse, oder um das von uns gewählte Beispiel zur klareren Evidenz zu bringen, wollen wir noch die Endpunkte der gefällten Lothrechten mit einer Geraden, also der Geraden e d verbinden. Wir erhalten auf diese Weise das Viereck, a b d e, in welchem alle vier Winkel rechte sind, weil die Geraden senkrecht aufeinander stehen, und je zwei gleiche Seiten, als Parallelen zwischen Parallelen, gleich sind, also ein ganz regelmässiges rechtwinkliges Parallelogramm, und wird es kein noch so sorgfältig und fein ausgeführtes Messinstrument, d. h. ein der Sinneswahrnehmung zu Gebote stehendes Mittel, weder Winkelmesser noch Massstab, geben, das uns von der Unrichtigkeit überzeugen könnte. Und dennoch ist es unrichtig und ist unsere Annahme nichts als eine Sinnestäuschung, oder richtiger Unzulänglichkeit des Sinnenerkenntnisses.

Denn denken wir uns die Lothrechten ad und be verlängert, so müssen sie, da sie in ihrer lothrechten Richtung nur der Schwerkraft folgen, im Mittelpunkt der Erde, etwa im Punkte c, zusammentreffen, wo sie einen spitzigen Winkel und mit der Seite ab das Dreieck abc bilden. Nie und nimmer aber können die Seiten eines Dreieckes ein Parallelogramm geben, sondern wir erhalten, wenn wir uns die Gerade d e als Parallele von a b denken, den Rhombus abde, in welchem es

weder zwei gleiche Winkel noch zwei gleiche Seiten giebt. Wohl werden wir bei namhafterer Grössensetzung der Geraden a b und der Lothrechten a d und b e auf die Ungleichheit der Winkel an der Grundlinie a b und der Convergenz der beiden letzteren auch mittelst guter Messinstrumente kommen, und hat sogar durch Anwendung des Aehnlichkeitsgetzes der Dreiecke die erste Gradenmessung auf diese Weise stattgefunden. Immerhin aber werden wir bei minderwerthigen Grössen, wie es bei den von uns gewählten Beispielen der Fall ist (und wir kennen diese Zahlengrössen doch noch verringern), von den den Sinnen zu Gebote stehenden Mitteln im Stiche gelassen, sogar von ihnen irregeleitet werden, wenn wir nicht durch den anderen Factor der Vernunft, durch das Denkergebniss, über die Unrichtigkeit belehrt würden.

Umgekehrt wieder würden wir von dem reinen Denkergebnisse in Irrthum geführt werden, wenn uns nicht das Wissen, wie wir das von der Wahrnehmung bestätigte Denkgesetz als zweiten Factor der Vernunft bezeichnet haben, eines Besseren belehrte. Legen wir nämlich neben der oben gedachten Geraden a b eine zweite c d, so dass sie beide in derselben Richtung laufen, und an diese beiden schliessen wir eine dritte Gerade e f unter derselben Bedingung an, oder denken sie uns angeschlossen, und setzen dieses Verfahren fort bis zu einer Geraden, die wir mit yz bezeichnen wollen, so wird nach logischen Gesetze, d. h. nach dem reinen Denkergebnisse, z in gleicher Höhe liegen mit a. Denn was von a b gilt, gilt auch für alle Geraden bis auf die letzte und den Punkt z. Auf ähnliche Weise können wir einen Weg AB in der Länge von einem Meter auf der Erde ebnen und dieser Ebene eine zweite CD in gleicher Grösse hinzufügen auf ganz gleiche Weise wie oben bis YZ. Logisch zu schliessen, d. h. als blosses Denkergebniss, müsste in diesem Falle ebenfalls, wie in dem früheren, Z in gleicher Höhe mit A liegen, was aber nicht der Fall ist, wie uns die aus der sinnlichen Wahrnehmung gewonnene Erfahrung, das Wissen, lehrt, welchem gemäss jede horizontale Gerade in Beziehung zur Erde nur als Tangente könne angesehen werden und

dieselbe nur an éinem einzigen Punkte berühren kann, mithin es nicht möglich sei, dass zwei Punkte auf ihr in gleicher Höhe horizontal lägen.

Von den beiden namhaft gemachten Punkten (denn sonst kann doch jeder beliebige Punkt als solcher angesehen werden) an der Geraden a b, im ersten Beispiele, kann nur einer als Berührungspunkt, als derjenige nämlich angesehen werden, wo die Tangente, als welche wir die Horizontale a b erkannt haben, den Kreis, die Erde berührt. Sagen wir a sei dieser Punkt, so bildet die Lothrechte mit der Tangente a b einen rechten Winkel und ist die ihm gegenüber liegende verlängerte Seite b c im Dreiecke abc als Hypothemuse anzusehen. Setzen wir die Zahl der materiellen Punkte in der einen Kathete a d gleich m, so ergiebt sich für die Hypothenuse der Zahl m + n, wobei n jenes plus vertritt, welches wir herausbekommen bei Berechnung der beiden Lothrechten a d und b e nach logischen Schlusse reinen Denkens vor jener (Rechnung), die wir nach dem den Sinnen wahrnehmbaren Masstabe herausgebracht hätten. Dieses durch Calculation des Denkens gewonnene Plus muss auf jedes einzelne Theilchen, d. h. auf jede Einheit der in dem mit m bezeichneten Geraden, also jeden Punkt derselben vertheilt werden, und macht, wenn wir es in Zahlen berechnen, einen Bruchtheil aus, dessen Nenner sich auf Milliarden beläuft, eine Grösse, resp. ein Punkt, der für das Auge durch das noch so vollendet hergestellte Mikroscop ebensowenig sichtbar ist, als wir durch das grösste Teloscop je bis an die Marksteine des All werden sehen können. Und doch ist es eine Grösse, eine mensurabele Grösse mit Dimension und materiellem Werthe, weil sie sonst bei Veränderung des Zählers den Werth nicht verändern könnte.

Noch ist zu bemerken: Ein Punkt einzeln verräth keine Richtung. Erst wenn wir einen zweiten hinzufügen, geben wir ihn dieselbe, nach Oben oder Unten, nach Rechts oder nach Links, jenachdem wir diesen zweiten Punkt oben- oder untenhin, auf der rechten oder linken Seite des ersten setzen. Wenn wir daher eine Linie nach einer bestimmten Richtung ziehen und mit einem Punkte sie beginnen wollen, müssen

wir nothwendiger Weise einen Punkt voraussetzen, welchem wir den die Richtung anzeigenden Punkte hinzufügen, und zwar — weil er sowohl der materiellen als auch der gedachten Linien dienen soll — einen solchen Punkt, der das Ergebniss Beider, sowohl des Denkens als auch des Wissens ist; und dieser erste jeder Linie vorausgehende Punkt ist der mathematische Punkt.

Wie nun die mathematische, zugleich auch die materielle Linie aus aneinander gereiheten Punkten bestehen, die mit einem, jeder dieser beiden Linien entsprechendem Punkte ihren Anfang nehmen, ebenso besteht die Erscheinungs- und zugleich auch die Erkenntnisswelt, d. h. der Kosmos in seinem Beziehungen zu uns und wir in unserer Beziehung zu ihm, aus einer Reihe von Phasen, die sich durch stoffliche Umwandlung an der materiellen Daseins- und durch Neugestaltung unseres Erkennens an der Gedankenwelt vollziehen, die aber beide doch einen Punkt gemeinschaftlich haben müssen: den mathematischen Punkt, mit welchem sie ihren Anfang nehmen und welcher ein Gemisch von Materie und Gedanken ist.

Aus Nichts kann nichts entstehen, wenn nicht der Keim dazu in einem von Ewigkeit her Bestehenden da ist, und aus der Materie kann ebensowenig der Gedanke keimen, wie aus diesem die Materie. Wenn wir keine stoffliche Nahrung, also kein Materielles zu uns nehmen, leidet nicht nur unser aus stofflichen Theilen bestehender Körper, unsere materielle Angehörigkeit zur Daseinswelt, sondern auch unsere Angehörigkeit zur metaphysischen Welt, unser Geist, der Ausbau unseres Denkvermögens, der wieder umgekehrt bewegend und belebend auf den Nahrungsstoff einwirkt, ihn aus der starren Materie zum rieselnden Lebenselemente macht. Zwischen diesen Beiden, der Materie nämlich und dem Gedanken, die zusammen im animalischen Körper als Nahrungs- und Erhaltungsstoff auftreten, muss daher eine Wechselwirkung bestehen, ein Beziehung, welcher gemäss in der nährenden Materie schon der Gedanke und in diesem schon die nährende Kraft keimt.

Ich verhehle mir nicht den Vorwurf, dessen meine hier gegebenen Definition darin gewärtig sein muss, indem man in ihr doch nichts Anderes und Weiteres herausfinden wird, als was man in dem alten und allbekannten Hylozoismus erkannte, mithin ich allenfalls hier „ein Weites und Breites gemacht hätte" ohne etwas Neues gesagt zu haben. Dem ist es aber doch nicht so. Jene schon den ersten Joniern zugeschriebene Theorie hat es mit einer bloss dynamischen Kraft zu thun; sie braucht nichts mehr und haben auch wir nicht das Recht ihr mehr zuzuschreiben, als das Bedürfniss nach einem bewegenden Elemente oder Gährungsstoffe, der die hylische Masse in Gährung und das gestaltlose chaotische Gewirre durch Sonderung zu gewissen Gestalten bringt. Es ist dies ein Dualismus von Kraft und Stoff, von einer für-sich-bestehenden Kraft und einer in völliger Regungslosigkeit verharrenden Masse, die — seit wann, warum und wie? wissen wir nicht — sich erst verbinden. Diesen Dualismus mit seinem „deus ex machina" zu beseitigen ist Aufgabe unserer scheinbar weitläufigen Definition. Es soll keines von den Beiden ein Ganzes und für sich selbst Bestehendes sein, sondern es sollen beide sich gegenseitig bedingen und das Eine nur das sein, wozu das Andere es macht; es soll die Materie nur darum und insofern als eine veränderliche und gestaltungsfähige, als Trägerin eines durch die Form ausgedrückten Gedankens, anzusehen sein, weil und soweit sie der veränderenden und gestaltenden Kraft dienstbar und geeignet ist, die von derselben ihr aufgedrückte Form anzunehmen, und diese wieder, die Kraft, soll eine schlummernde und insofern nur eine Form verleihende sein, als sie von der Materie geweckt und zur Thätigkeit angeregt werden kann; es soll, um mich der heute in der Physiologie üblichen Bezeichnung zu bedienen, eine Art Protoplasma sein.

Dass ich aber nicht wirklich diese Bezeichnung gebrauche statt des etwa weitläufig beschriebenen mathematischen Punktes, hat seinen Grund theils darin, weil es mir nicht allein um das animalische, für welches das Wort in der Physiologie ausschliesslich gebraucht ist, sondern auch um das vegetabile

Leben im weiteren Sinne zu thun ist; weil ferner hierin Gelegenheit geboten ist, uns zur Veranschaulichung zu bringen, wie durch Anlegung des zweiten Punktes der erste aus seiner Unbestimmtheit tritt, indem dadurch ihm erst die Richtung gegeben wird, und endlich, was auch der Hauptgrund zu der Wahl und Beschreibung des mathematischen Punktes war, weil in ihm die Bewegung in ihrem frühesten Anfange gezeigt sein soll, da wo sie weder auf Zeit noch auf Raum, sondern bloss auf die Entfaltung ihrer selbst beschränkt ist und in der Art dieser Entfaltung, die darin nur besteht, dass sie das Andere zur Entfaltung bringt, zugleich das Prototyp für ihr ganzes weiteres Walten gegeben sein soll, von dem es mit Recht heisst: sie scheinen zu schieben, und werden geschoben.

Was die Begriffsfassung derselben (der Bewegung nämlich) so schwierig machte, ihr jede Selbstheit absprach und zum blossen Accidens sie dagradirte, waren es weniger die gegen sie aufgebrachten Zenonischen Beweise, (die am Ende doch nichts Weiteres als mathematische Sophismen sind), als es vielmehr der Umstand ist, weil sie nicht bei allen Körpern sich findet, sondern es viele derselben giebt, die in vollständiger Ruhe bleiben, und, was die Hauptsache ist, weil sie nur in Raum und Zeit sich vollzieht, mithin eine Welt voraussetzt, bevor sie noch da war. Diese Schwierigkeit mochte es auch gewesen sein, durch welche Aristoteles sich veranlasst sieht, bis auf den Begriff der Möglichkeit zurück zu gehen und diese (die Potenzialität) nach Muster des Heraklitischen „Werdens“ als das Prinzip aller Dinge hinzustellen. Nicht ein Bestimmtes soll es sein, weder ein bestimmt ausgeprägtes Gedankenbild (Platonisch), noch eine starre, von der prägenden Kraft ganz verschiedene Masse (Atomistiker und Hyliker), sondern soll in der Möglichkeit (in der Fähigkeit, Potenzialität) bestehen dieses oder jenes werden zu können, und soll dann erst als ein Gewordenes und daher bestimmt Seiendes anzusehen sein, nachdem es durch die im „Flusse des Werdens“ eingetretene Veränderung ein von dem Gedanken Fassliches geworden ist, d. h. eine gewisse Form angenommen hat.

Zur Veranschaulichung dieser Aristotelischen Lehre von der Potenzialität, die ich neben der Heraklitischen Lehre des Werdens zu den grössten Errungenschaften kosmogonischer wie auch philosophischer Speculation zählen möchte, glaubte ich richtig mich des „mathematischen Punktes“ bedient zu haben in der ihm gegebenen Definition. Mit der ersten Veränderung dieses unbestimmten mathematischen Punktes ist der erste bestimmte Punkt gelegt, durch welchen Richtung und Charakter (ob als gedachte mathematische oder als materielle Linie) gegeben sind, ist daher die erste Regung der Natur ihrem Wesen nach als Bewegung.

Ich glaube keinen Irrthum zu begehen, wenn ich die Räumlichkeit in Zeit, als Weite von dem einen bis zum andern Geschehnisse, zu den metaphysischen Kategorien zähle, d. h. als einen Modus bezeichne, der sich nur in unserem Denken vollzieht und auch in gar keiner Beziehung zu irgend welchem materiellen Dinge steht, und wenn ich dagegen die Räumlichkeit im Orte, als Weite von dem einen bis zu dem Anderen Dinge, zu den physischen Kategorien zähle, zu den Modalitäten nämlich, die ohne Anschluss an eine Materie nicht denkbar sind und die wir daher mittelst unserer Sinneswahrnehmung erkennen. Bekennen wir uns zu diesem Unterschiede, dann werden wir in dem von mir beschriebenen mathematischen Punkte dieselbe Gesetzlichkeit erblicken, wie sie in der Eingangs des vorhergehenden Abschnittes von mir behandelten Theorie du Prel's sich nachweisen lässt. Derselbe sucht nämlich die Zusammengehörigkeit von Zeit und Raum und deren gegenseitige Abhängigkeit von einander dadurch zu beweisen, indem er darauf hinweist, dass ein Ereigniss, das heute auf dem von uns bewohnten Planeten, auf unserer Erde, sich vollzieht, von den Bewohnern eines fern von uns liegenden Planeten erst morgen, und auf noch in weiterer Ferne liegendem noch später wird gesehen werden, für sie also ein Zukünftiges ist, und dass es wieder Ereignisse giebt, die sich auf einem anderen Planeten zugetragen haben, für die Bewohner jenes Planeten heute schon etwas Vergangenes sind, während sie für uns, die wir sie erst heute sehen, ein Gegenwärtiges

sind. Denn es kommt nur auf die Entfernung der Planeten von einander an, auf den Weg nämlich, welchen der Lichtstrahl zurückzulegen hat, in welchem jenes Ereigniss abgespiegelt liegt. Dies in Kürze die du Prel'sche Theorie. Mögen nun auch die Beispiele, durch welche seine Theorie zur Veranschaulichung unser Gelehrter zu bringen sucht, etwas ungeheuerlich aussehen, so lässt es sich doch nicht Abrede stellen, dass Zeit und Ort, d. h. der zeitliche Abstand oder der Zeitraum in einer gewissen Beziehung steht zu dem örtlichen Abstande, zu dem Raume im Weltall, und dass diese Beziehung durch die Fortpflanzung des Lichtes, also durch die Bewegung vermittelt wird und von ihr bedingt ist; mithin ganz so, wie im mathematischen Punkte der Gedanke und die Materie von einander bedingt sind, wenn wir nämlich die Räumlichkeit in der Zeit als etwas der Gedanken- und die des Ortes als etwas der wahrnehmbaren materiellen Welt Angehöriges betrachten. Um diesen Nachweis zu liefern, denjenigen nämlich, dass die Angehörigkeit zu der materiellen Welt sich vollkommen mit jener zu der Gedankenwelt deckt und dass diese beiden Welten von ihrem ersten chaotischen Zustande an bis zu ihrer kosmischen Gliederung und ihrer höchsten Entfaltung sich gegenseitig ihrem Sein nach bedingen und ihren Erscheinungen nach durchdringen; diesen Nachweis zu liefern ist Sache des Monismus, den möglichst durchzuführen Aufgabe unseres Buches sein soll.

Für dieses sich gegenseitige Durchdringen von Materie und Gedanken liefert uns den besten Beweis der oben als Beispiel angeführte animalische Nahrungsstoff, von welchem nach dem alten Spruche „sana mens in sano corpore“ auch unser Denken bedingt ist. Wann, wo und aus welcher Veranlassung sollte eine solche Trennung in zwei verschiedene Reiche und ganz nach verschiedenen Gesetzen erfolgt sein? Diese Fragen haben wir uns zu beantworten bei der Annahme, der Entwickelungsgang des Denkens sei ein anderer als jener der Materie, nachdem wir beide ursprünglich als Eines erkannt haben. Anzunehmen, beide seien nie eins gewesen, sondern seien noch im chaotischen Zustande dem Prinzipe nach von

einander getrennt gewesen, das als Gedanke, das andere als Materie, empfiehlt sich wenig. Denn abgesehen davon, dass jeder noch so geringe Unterschied, sobald er ein qualitativer, d. h. ein dem Wesen nach bestehender ist, eine gewisse Sonderung und Ordnung voraussetzt, während im Begriffe des Chaotischen die wirre Ordnungslosigkeit liegt, abgesehen von diesen sich widersprechenden Begriffen, verstossen wir bei der gesetzten Annahme gegen die Regel philosophischen Speculirens „principia non sunt augenda", suchen uns die eine Welt zu erklären und kommen bei diesem Suchen auf zwei Welten, deren jede einzelne schwerer zu erklären ist als es die frühere Welt ist, von der wir ausgegangen sind. Denn was ist der Unterschied, ob wir Gott von der Welt, den menschlichen Geist von dem materiellen Gebilde trennen, oder ob wir annehmen, der Gedanke entwickele sich nach einem anderen Gesetze, sei sogar anderen Ursprunges als die Materie? Es ist derselbe Dualismus, es sind immer zwei Welten, die von Anbeginn her qualitativ von einander geschieden waren was nicht gut annehmbar ist. Dagegen lässt eine quantitative Verschiedenheit, wie es die Leichtigkeit und die Schwere, die grössere oder geringere Spannkraft, das mehr oder weniger Beanlagtsein für diesen oder jenen Entwickelungsgang, also ein gradueller Unterschied, sich der Hyle nicht absprechen, weil derartige Unterschiede Bedingung für die Lebensfähigkeit sind, die wir der chaotischen Hyle zuzuerkennen genöthigt sind, da sie sonst nie zum Leben erwachen konnte.

Welche von den uns bekannten Materien den oben genannten Bedingungen am meisten entspricht und gefügig ist, um als jenes choatische Element angesehen zu werden, aus welchem unsere in stetter Veränderung begriffene Daseinswelt sich allmählig herausgebildet, darüber sind die Meinungen der ersten Jonier, welche diese Frage aufgeworfen haben, verschieden. Die Meinung einiger derselben, des Anaxagoras und Anaximander, hat auch in der neueren Philosophie einen Anhalt gefunden an der Kant-Laplace'schen Theorie, wonach ein „Urnebel" dieses Element ist, also eine Verdichtung des Aethers oder der athmosphärischen Luft, welche von

jenen Joniern als Hyle oder Urmaterie genannt werden. Dass wir uns unter dieser Verdichtung der athmosphärischen Luft, unter dem „Urnebel“, keinen gewöhnlichen kalten Nebel zu denken haben, dafür sprechen geologische Untersuchungen, die ein allmähliges Erkalten unserer Erde feststellen und auf das Unwiderlegbarste nachweisen, dass dieselbe früher eine glühende Masse gewesen sei. Bei dem nothwendig weiteren Zurückgehen auf die möglichste Verdünnung dieser Masse als Hyle und bei der Annahme, die dieser Hyle innewohnenden Lebensfähigkeit sei die in derselben schlummernde Kraft der Bewegung, also eine Art Expansivkraft, haben wir uns daher die Hyle, das Urmaterial, aus welchen unsere Daseinswelt sich herausgebildet, als eine gasartige Materie vorzustellen.

Füllen wir eine Hülse mit irgend welchem Gase, so wird dieses kraft der ihm innewohnenden Beschaffenheit, sich nach allen Richtungen auszudehnen, den leeren Raum der Hülse ganz ausfüllen und einen Körper, d. h. eine von Flächen begrenzte Materie bilden, der, jenachdem die Hülse würfel-, kugel-, cylinder- oder linsenförmig ist, eine bestimmte Form annimmt. Bei der Bildung der Urmaterie zu abgeschlossenen Körpern und bestimmten Formen kann — da sie doch Alles umfasst und es ausser ihr nichts giebt — von einem von aussenher rührenden formgebenden Hemmnisse, wie es die Hülse ist, keine Rede sein. Vielmehr muss das die Form Gebende schon in der Hyle, in der Urmaterie selbst liegen; und zwar in der qualitativen und graduellen Verschiedenheit der ihr innewohnenden Expansivkraft, die auf einige materieller Theilchen mit grösserer auf die anderen mit geringerer Intensität einwirkt und so die choatisch verworrene Masse zu gewissen Formen bringt.

Auf diese Weise wird das in der Hyle liegende Element der Bewegung (die Expansivkraft) auch zum Elemente des Denkens; mit anderen Worten, es treten beide in der Hyle liegenden Kräfte gleichzeitig und sich gegenseitig ergänzend in die actuelle Wirklichkeit; wenn wir nämlich erwägen, dass mit dem Erkennen verschiedener Formen und dem Aufnehmen derselben in uns die Anfänge unseres Unterscheidungs- und

unseres Vorstellungsvermögens liegen, mithin Elemente unseres Denkens sind. Bei Anhäufung verschiedener Formen, beziehungsweise Körper, ist es nicht ausgeschlossen, ist sogar nicht anders möglich, als dass bei der Bewegung, in welcher sie sich immerwährend befinden, der eine Körper auf den anderen stosse und dadurch hemmend auf ihn einwirke, was mit der Zeit auch für die innere Beschaffenheit dieser Körper nicht ohne Erfolg bleibt. Jetzt erst wird die ursprünglich nur quantitive Verschiedenheit in der Hyle zu einer qualititiven, in welcher hylischen Verschiedenheit wieder die verschiedenen Organismen ihren Ursprung haben. Jenachdem nun solch ein hylisches Theilchen auf einen mehr oder weniger für dasselbe geeigneten Organismus fällt, ist es mehr oder weniger in seiner Entfaltung, wie diese im Wesen der ihm innewohnenden Expansivkraft liegt, gefördert oder gehemmt, d. h. assimilirt sich dem betreffenden Organismus, mit dem es zur weiteren ihm entsprechenden Entfaltung kommt und zu dessen Gedeihen es beiträgt, oder schlägt seinen eignen Weg ein und wirkt durch seine eigne Entfaltung nur störend auf diejenige des Organismus ein, über welchen es seinen Weg nimmt.

Das Grosse in der Natur, das zu ergründen Aufgabe des menschlichen Geistes, der Naturwissenschaft einer- und der exacten Philosophie andererseits ist, besteht darin, dass sie ihr materielles Gefüge ebenso einheitlich und lückenlos herstellt, als sie diese Herstellung auf einheitlichem Wege nach einer Norm zustande bringt, die beim Kleinsten wie bei dem Grössten dieselbe ist. Gleich wahrer menschlicher Grösse aber, die auch im Kleinen sich kundgiebt, im einfachen bescheidenen Handeln, so kündigt sich auch die Natur der ganzen Grösse ihres Waltens nach uns an in einer alltäglichen einfachen Erscheinung; durch das Gesetz des „freien Wurfes“.

Wir haben dieses Gesetz bereits oben behandelt und es sei hier auf dasselbe nur aufmerksam gemacht. Denn es ist dasselbe Gesetz, welches im ganzen Naturreiche herrscht und jener im Wurfe beschriebene Bogen der Weg, welchen jedes Molekül, d. h. das kleinste unorganische Theilchen der Hyle, zurückzulegen hatte, bevor es zum grossen Himmelskörper

geworden, und jener Bogen ist ein Theil der unermesslichen Bahn, welchen jeglicher Himmelskörper am Firmamente seit Tausenden von Jahren durchläuft. Ueberall ist Druck und Gegendruck, Expansivkraft und Widerstand, ist, wie die alten Griechen es bildlich darzustellen suchten, „der Streit“ (wenn auch im anderen Sinne, in dem der Theilung nämlich) „der Vater der Dinge“. Wäre nicht ein Druck auf die Hyle ausgeübt worden, musste sie gemäss der ihr innewohnenden Expansivkraft immer nur im gasförmigen Zustande verbleiben, ohne je zum festen oder flüssigen Körper zu werden, und würde eine der Kräfte ohne die andere auf ihn wirken, müsste er bei Einwirkung der Expansivkraft allein die einmal genommene Richtung durch die Unendlichkeit des Weltraumes in gerader Linie fortsetzen, oder musste, wenn nur die Schwere als Kraft an ihn eingewirkt hätte, entweder da beharren, wo er zum Körper geworden, ohne je diese Stelle verlassen zu können, oder müsste, dem Zuge folgend, von wo er gekommen, in den chaotischen Urzustand zurückkehren. Das war aber bei der Entstehung der Himmelskörper nicht der Fall und kann auch nicht der Fall gewesen sein, weil keine Naturkraft erlahmen oder gar ganz aufhören kann. Höchstens kann der Fall eintreten, dass beide Kräfte sich das Gleichgewicht halten, dass der Körper zu einer solchen Masse anwächst, wo die Schwere desselben der ihn weiter treibenden Expansivkraft gleichkommt, er an Masse nicht wächst und nicht abnimmt, weder fällt noch weiter fliegt, sondern, so wie er ist, die von beiden Kräften ihm vorgeschriebene Bahn, die Resultirende der von ihnen zumachenden Richtung, verfolgt.

Dieses Gesetz der Gravitation, nach welchem der räumlich unübersehbare und zeitlich unberechenbare Schöpfungsbau ausgeführt ist, waltet zugleich auch in dem kaum sichtbaren Augenblicksgeschöpfe. Dieser Umstand, dass sie nämlich nach einem gemeinschaftlichen Gesetze bestehen, lässt auf ihre Zusammengehörigkeit schliessen, dass sie beide, die anorganische und organische Welt, nach einem einheitlichen Gesetze entstanden sind. Mögen daher auch die Kräfte, die das Bestehen des einzelnen Wesens dieser beiden Welten

möglich machen, in dem Wesen der anorganischen Welt die Attraction, indem die einzelnen Theilchen sich gegenseitig anziehen, und in jener der unorganischen Welt die Repulsion, indem die Theilchen von einander sich abstossen und sich auszudehnen suchen; so verschieden, ja, ganz entgegengesetzt diese den einzelnen Gebilden innewohnenden Kräfte auch sein mögen, so ergänzen sie sich doch gegenseitig und vereinigen sich zu einem Ganzen, wie die jenen beiden Kräften entsprechenden Centripetale und Centrifugale in der Gravitation sich einigen, durch welche der ganze Weltbau getragen ist. Und das ist das Wunderbare und Grosse an diesem Weltbaue; dass er aus lauter Gegensätzen besteht und doch ein einheitliches, ja, harmonisches Ganze ausmacht, dass die unorganischen Bestandtheile in ihm, trotz ihres Bestrebens sich zusammenzuziehen, doch eine unendliche Schöpfungsweite erreicht haben, die Millionen von Jahren erforderte, die organischen Wesen dagegen, trotz ihres unablässigen Strebens nach Aussen, doch Reiche umfassen, die nichts als Schöpfungen des Augenblickes sind; ein belehrender Wink für die speculative Forschung, dass sie das Einzelwesen nur nach dem Ganzen zu beurtheilen, sowie auch die beiden Reiche, das Reich des Denkens und das der Sinneswahrnehmung, monistisch als ein einheitliches aufzufassen habe.

In Ermangelung eines sonst den Forderungen, die wir an die Urmaterie stellen, mehr entsprechenden uns bekannten Elementes nannten wir mit den späteren Joniern die atmosphärische Luft als solches, obschon dieselbe, als Mischung von Sauerstoff und Stickstoff, der Forderung, dass das Element ein einfaches sei, auch nicht ganz entspricht. Das Mischungsverhältniss von 78 zu 22, in welchem der Stickstoff zum Sauerstoffe in dieser ersten chaotischen Scheidung, in der atmosphärischen Luft, zu einander stehen, dürfte beiläufig dem Verhältnisse entsprechen, in welchem die anorganische zu der organischen Welt steht; eine Andeutung für die verhältnissmässige Fortentwickelung der einzelnen Elemente, wenn wir nämlich das Element des Stickstoffes als dasjenige des finstern und tödtlichen Erstarrens, dasjenige des Sauer-

stoffes dagegen als bewegendes, belebendes und aufleuchtendes Element ansehen.

Der Einfluss dieser beiden Elemente auf einander giebt, nachdem sie bereits aus der atmosphärischen Luft sich ausgeschieden, schon im organischen Leben niedrigster Stufe, im Pflanzenleben, sich zuerkennen, wobei der Sauerstoff entfaltend auf den Stickstoff und das sonst mit ihm verbundene Element einwirkt. Wie es nun bei der atmosphärischen Luft selbst auf die entsprechende Mischung ankommt, wenn sie nicht störend auf die Entwickelung des Lebens einwirken soll, so wollen auch die einzelnen organischen Gebilde eine ihnen entsprechende Mischung, wenn sie in ihrer Entfaltung nicht gestört sein und sich gegenseitig nicht beeinträchtigen sollen. Als solche selbst in ihrer organischen Entfaltung gestörte und die Entfaltung anderer Organismen gefährdende pflanzliche Missgeburten lassen die Schmarotzpflanzen und Bacterien im Allgemeinen sich bezeichnen; erstere weil ein grösserer Entfaltungstrieb in ihnen liegt als sie dazu befähigt sind durch den ihnen innewohnenden Nahrungsstoff, den sie nun von anderen Pflanzen herzuholen suchen, letztere weil die Entfaltungsfähigkeit in ihnen für die Bewältigung des Nahrungsstoffes nicht ausreicht, der nun in anderen Organismen als fremdartiges Element und daher zum Nachteil derselben weiter gährt.

Fühlbarer noch macht sich dieser gegenseitige Einfluss beim animalischen Leben, wo auch schon die Wärme zur Geltung kommt. Dieselbe ist uns als bewegende Kraft bekannt, liegt also mit dieser schon im Chaos, und zwar verkörpert in dem Sauerstoffe, den wir in dem bereits Gesagten als das die innere Veränderung der Dinge, also die Bewegungsäusserung bewirkende Element erkannt haben. Je heisser die Sommersonne brennt, desto zahlreicher entsteigen dem Wasser und dem sonst wässerigen Erdreiche die aus der atmosphärischen Luft dahin gewehten Lebenskeime als Insekten und desto sichtlicher äussert sich die Lebensenergie dieses ersten animistischen Gebildes in dem wilden Schwirren und dem rastlosen Dahinflattern der Mücken und der Tagesfliegen.

Mit dem Gelangen eines solchen Lebenskeimes auf einen animistischen Organismus ist die Lebensenergie angeregt, und zwar zur entsprechenden Entfaltung, wie sie bei nicht eingetretenen Hemmnissen oder sonst fehlenden Bedingungen in jenem Organismus angetroffen wird, durch welchen die Anregung erfolgte. Wie nun im Pflanzenreiche schädliche Bacterien oder die sonst die vegetabile Entfaltung hemmende Schmarotzpflanzen entstehen, indem der Keim in Ermanglung der sonstigen Bedingungen nicht zu der Entfaltung kommen konnte, zu der sein Gerathen auf einen vegetabilen Organismus ihn bestimmt, so werden die von animalischen Organismen aufgenommenen Keime, beziehungsweise ihnen zugeführten Nahrungsstoffe zu Endemien oder Parasiten, die in den betreffenden Organismen Schmerzen verursachen, ja sogar oft die Existenz derselben gefährden, weil sie das Gebilde eines Hemmnisses sind, das etwas Widriges und gegen das Bestreben Negatives ist, und beim animalischen Leben sich daher als Schmerz äussert, der oft mit der völligen Negation der animalischen Existenz, mit der Todesstarre endet.

So wandeln die Wesen dieser Daseinswelt von Gestalt zu Gestalt, von Existenz zu Existenz, aus der einen Form des Seins in die andere; nichts als Schattengestalten am Abgrunde des Grauens, als verfliegendes Gebilde an Rande des Nichtseins; und was Bleibendes an ihnen ist, was sie alle zusammenhält, es ist — dass sie eben nichts Bleibendes sind, und was vor völligen Sturze in den Abgrund des Nichtseins sie schützt, vor Todesstarre und dem Verfallen in Grauen und die Oede der Gestalt- und Formlosigkeit sie hält, es ist — dasselbe was wir eben genannt haben, „weil sie nichts Bleibendes sind“, weil sie in fortwährender Bewegung sich befinden, oder, wie es Heraklit ausdrückt, weil ihre Wesenheit das Werden ist. Doch wäre das Werden selbst ein starres und formloses, wenn es stets dasselbe bliebe, wenn es nicht aus verschiedenen Gliedern bestände, d. h. wenn es nicht seine Form änderte, oder, wie jener grosse griechische Denker es bildlich ausdrückt, wenn es nicht einen „Weg nach Oben“ und einen „Weg nach Unten“ gäbe, mit anderen Worten:

wenn in Folge der Bewegung nicht bald edlere und vollendetere Formen, bald niedrigere und gestörte Formen zu Tage träten.

Doch besteht ein bedeutender Unterschied zwischen der Wandelbarkeit der Form und jener der Materie, oder richtiger gesagt, zwischen den Bewegungserscheinungen an der Form und jenen an der Masse. Denn während die Umwandlung an der Form sich nur äusserlich vollzieht, die Bewegungserscheinungen an ihr nur als Modi anzusehen sind und sie selbst auch ohne jede Beziehung auf irgendwelches ausser ihr Befindliches als Form fortbesteht und als solche eine Wesenheit ausmacht, während alledem erstreckt an der Materie sich Umwandlung bis in das Innere, so dass wir nicht mehr sagen können, sie sei anders gestaltet, sondern, sie ist eine andere geworden, und bleibt auch solange nur Materie, als wir sie in Beziehung bringen zur Form, ohne welche Beziehung sie nur Masse ist, mithin sie als solche (als Materie) keine Wesenheit ausmacht.

Erwägen wir nun, dass die für das All der Daseins- und Erscheinungswelt gesuchte Wesenheit kein Hinzugekommenes, kein Modus, wie sie ist, sondern von allem Anbeginne an dasein muss als Was und Träger aller möglichen Modalitäten, dann müssen wir, wenn wir uns einmal zu dem von uns aufgestellten Grundsatz von der Zusammengehörigkeit des Gedankens und der Form bekennen, uns auch zu dem Idealismus bekennen, wenn auch nicht im ganzen Umfange, es sei der Gedanke in seiner ganzen Vollendung als höchste Vernunft von Anbeginn her dagewesen, so doch dahin, es sei derselbe als die im Chaos liegende treibende Kraft dagewesen, durch welche alle Veränderungen hervorgebracht wurden und an welcher die Masse nur als das für die Sinnen wahrnehmbare d. h. sichtliches Zeichen dient zur Wahrnehmung der vorgegangenen Veränderungen.

Ich stelle mich durchaus nicht blind gegen den scheinbaren Widerspruch, der in der von mir geltend gemachten Argumentation liegt, wenn ich einerseits die Form mit dem Gedanken indentificire, andererseits der Gedanke als ein im Chaos

Vorhandenes angesehen wird, da doch unstreitig die Formlosigkeit als Axiom des chaotischen Zustandes angesehen werden muss?

Wie aber bemerkt, ist das nur ein „scheinbarer“ Widerspruch, welcher bei genauer Prüfung der aufgestellten Argumentation sich ganz auflöst. Denn zwischen Formlosigkeit, d. h. Mangel an Form, wie wir es als Axiom des Chaos anerkennen müssen, und zwischen Unformbarkeit, wie sie der starren Masse zukommt, die in Ermanglung eines in ihr waltenden bewegenden und belebenden Elementes nie aus sich und durch sich selbst zur Form werden kann, ist ein bedeutender Unterschied; und dieser Unterschied — es ist die Möglichkeit, die Fähigkeit nämlich, die das Eine vor dem Andern besitzt, um das zu werden, was es heute noch nicht ist, sowie unser Denken selbst seinen ersten Anfängen nach ebenfalls nur eine uns angeborne Fähigkeit ist, die, wie alles Angeborne, erst später wird, was es werden soll, doch im Keim des Werdens schon da sein muss, als welchen Keim alles Werdens wir das Chaos anzusehen haben.

Mich in dieser nicht weniger gedrängten als dunklen Darlegung verständlicher zu machen, sei bemerkt:

Bedingungen unseres Denkens, oder richtiger gesagt, als Grundgepräge unseres Denkvermögens sind Wahrnehmungs- und Empfindungsvermögen anzusehen; ersteres darin bestehend dass wir die Eindrücke, welche die stofflichen Dinge auf uns ausüben, wahrnehmen und ihre Erscheinungen zu Vorstellungen in uns bringen, letzteres, dass diese Eindrücke ein Behagen oder Unbehagen in uns wachrufen, jenachdem die sie hervorbringende Wahrnehmungen homogen oder heterogen zu unserer Individualität, unserem Gemüthe, sich verhalten. Beide aber, das Wahrnehmungs- wie auch das Empfindungsvermögen, sind sie nicht etwas specifisch Menschliches, sondern gehören auch dem Thiere an und sind noch ganz in der Natur verschwommen; wir nehmen die Körperdinge wahr, weil wir unserem Körper nach zu ihnen gehören, und wir empfinden diese Wahrnehmung mit Lust oder Unlust, weil die Natur animalisch belebt ist, aus welchem Umstande auch der Her-

gang zu erklären ist, wie die Erscheinungen der Natur im Menschen zu Vorstellungen werden können.

Wo das specifisch menschliche Denken anfängt, ist es da, wo auch seine Ethik anfängt, da nämlich, wo er sich in seiner sinnlichen Lust und Unlust über die Natur erhebt, wo er sich dann auch übersinnliche Vorstellungen macht, d. h. Dinge denkt, die nicht in der Natur vorhanden sind, dass er beispielsweise einen Centauren, einen Pegasus, eine Sphynx oder eine Sirene sich denkt.

Wie aber das Grundgepräge seines Denkens nur Uebertragungen von dem in der Natur des im sinnlich wahrnehmbaren All vorhanden sind, so ist es für den Menschen auch nur möglich weiter zu denken, d. h. sein Denkvermögen kann nur an bereits Vorhandenen anknüpfen, indem es das im Kosmos (wie wir die stoffliche Welt mit ihren Erscheinungen nannten) vorhandene Material an stofflichen Dingen und Erscheinungen anders gruppirt, als es daselbst ist, sich es in anderen Constellationen zur Vorstellung bringen, d. h. ihnen in seiner Vorstellung andere Formen geben kann. Sache der höheren Denkpotenz, der Vernunft, ist es dann die Vorstellungen beziehungsweise die vom ersteren Denken neu gebildeten Formen nach ihrer möglichen Vereinbarung mit der im Kosmos vorgeschriebenen Gesetzmässigkeit zu prüfen, inwiefern sie nicht blosses Wahngebilde (Phantom) sind, sowie es weiter Sache der höheren Potenz des Denkens, als welche wir den Geist bezeichnet haben, ist, diese Vorstellungen zur Wirklichkeit zu machen, oder, was dasselbe ist, die Denkfähigkeit mit der in den Dingen liegenden Möglichkeit zu vereinbaren. In der That ist auch der Begriff der Fähigkeit sehr verwandt jenem der Möglichkeit, denn wenn ich sage „die Sache ist fähig zu diesem oder jenem“, heisst das nicht anders, als wenn ich sagte „es ist möglich, dass die Sache dieses oder jenes werde“, und ebenso umgekehrt, setzt die Möglichkeit eine Fähigkeit voraus. Wo aber im Kosmos weder an Stofflichen noch an Erscheinungen etwas vorhanden ist, an was das Denken anknüpfen könnte, da bleibt sein Gebilde (die Vorstellung) nur ein Wahngebilde (ein Phantom); in anderen Worten: mit der

Unmöglichkeit des Gedachten, hört auch die Möglichkeit des Denkens auf, oder: Mit der Unfähigkeit des Vorhandenen hört auch die Fähigkeit des Denkens auf.

Nur folgende Bemerkungen möchte ich noch beachtet wissen: Wenn in dem Besagten viel über den Begriff des Möglichen gesprochen ist, soll darunter durchaus nicht der gewöhnliche Begriff gemeint sein, wie wir die Möglichkeit als das eigentliche Kriterium der Accidenzen kennen, dass nämlich das eine Ding so oder so beschaffen ist, während es möglich ist, dass es auch anders beschaffen sein könnte, also eine erlässige Möglichkeit, bei deren Wegfall das Ding-für-sich doch nicht aufgehört hat zu sein; von solch einer nicht nothwendigen Möglichkeit soll hier nicht die Rede sein. Vielmehr wollen wir von einer nothwendigen Möglichkeit gesprochen haben, jener nämlich, die nothwendig war, dass jetzt das Ding überhaupt da ist; also von der zwischen dem Sein und dem Nichtsein des Dinges liegenden Möglichkeit. Auf den Begriff des Fähigen übertragen, den wir mit dem Begrifte des Möglichen zusammen gestellt haben, ist es die Fähigkeit selbst, nämlich jene, die nothwendig war, dass die Sache vorhanden ist, nicht jene, die einem bereits Vorhandenen als Eigenschaft (Accidenz) zukommt.

Ein Beispiel: Im Traume sehen wir oft uns von früherher bekannte Personen ganz in ihrer Gestalt und in ihrem bunten Gewande, wie wir sie einst gesehen, sowie wir auch bei tiefnächtlicher Finsterniss uns ein Farbenbild vorzustellen vermögen, was — da unser Vorstellungsvermögen nur ein Ausmalen des Gedankens ist — so viel heisst, als sagten wir: „wir denken uns eine Form in Farben“, nach der Voraussetzung nämlich, dass unser rein-intellectuelles Denken mit der an der Materie haftenden Form zusammenfällt. Dem Blindgebornen, der einen Menschen in buntem Gewande nie gesehen, kann im Traume höchstens eine Dunstgestalt menschlicher Individualität, etwa ein farbloses Leichengesicht erscheinen, nichts anderes als eine Form ohne Farben. An diesem Umstande änderen auch die meuesten ophthalmosophischen Errungenschaften nichts, obschon sie es heute dahin-

gebracht, auch dem Blindgebornen einen Farbenunterschied beizubringen; da diese Farbeunterscheidung mehr Sache des Tastsinnes als jene des Auges ist, während für die Materie, also für das Malen des Gedankens, wie es die Vorstellung ist, doch immer das Auge nöthig ist.

Fragt man nun aber, wie jener Blinde das farblose Bild, die Form, sich vorstellen, also den Gedanken ja sehen kann, da er sie (die Form) doch nie gesehen? dann antworten wir darauf mit dem Hinweis auf die von uns aufgestellte Theorie, es falle das Denken zusammen mit der Form der Dinge, und da der Blindgeborne denken kann, muss er auch eine Vorstellung von der Form haben. Ist es aber nicht ein „circulus vitiosus", oder liegt gar nicht der grösste Widerspruch darin, wenn wir soeben sagen, der Blindgeborne kenne die Form, weil er denkt, diese sonach ein Abdruck der Vorstellung und daher auch Erfolg des Denkens ist, während die von uns aufgestellte Theorie der Indentificirung unseres Intellectuells mit der an der Materie haftenden Form, nur darauf beruht, indem wir annehmen, es sei unser Denken das In-sich-Aufnehmen, gleichsam das Spiegelbild der bereits vorhandenen Form? —

Diesem Einwande aber ist bereits vorgebeugt, in der Bezeichnung des Denkens als blosses Denkvermögen und jener der Form als blosse Fähigkeit. Keines von den Beiden, weder der Gedanke noch die Form, soll ein Ganzes, ein Fertiges sein, sondern beide sollen nur in der Möglichkeit bestehen und sich gegenseitig ergänzen, wie dies Forderniss des Monismus ist, dessen Durchführung besondere Aufgabe dieses Capitels ist. Es soll nämlich das Denkvermögen nur dann fortbestehen als Fähigkeit zum Denken, wenn auch im Denk-Objecte, in der Masse, die Fähigkeit der Form liegt, wenn sie eine formbare Materie ist; hört aber die Formbarkeit der Masse auf, so dass es nicht möglich ist ihr eine Form zu geben, dann hört auch das Vermögen zum Denken auf, weil das Vermögen oder die Fähigkeit zu etwas, was nicht möglich ist, keine Fähigkeit, kein Vermögen, sondern ein Mangel und eine Lücke ist. Ebenso soll nur dann die Masse als eine

formfähige, als Materie, anzusehen sein, wenn das, wozu sie befähigt ist, ein in Gedanken Kleidbares, eine Form ist, und durch diese Fähigkeit ein Gedanke ersteht, bleibt dagegen trotz alles Fähigkeit eine unbildsame Masse, wenn es für das Erstehen des Gedankens keine Möglichkeit giebt.

Das also, die Möglichkeit nämlich, ist der Unterschied zwischen der weichen, bildsamen, formbaren Masse, zwischen der Materie oder Formfähigkeit, und zwischen der blossen Masse, die für uns ein starres, unbildsames, unformbares ist; und haben wir bei dieser schon im Worte und fast auch auf der Hand liegenden Defenition etwas länger verweilt, weil es uns darum zu thun war, den Unterschied in der Möglichkeit selbst zu zeigen, da nämlich, wo es sich bloss darum handelt, dass eine Sache so oder möglicher Weise auch anders sein könnte, die wir als eine für das Vorhandensein des Dinges nicht nothwendige bezeichnet haben, und zwischen jener Möglichkeit, die nothwendig war, dass das Ding überhaupt vorhanden ist, und ohne welche das Sein desselben aufhört.

Eine solche nothwendige Möglichkeit ist es nun die zwischen dem Sein und Nichtsein des All, gleichsam als mathematischer Punkt desselben, liegt.

Was jenseits hinter diesem Punkte liegt, gleichviel ob es ewig starres Gestein oder ewig finstere Leere ist, bleibt sich gleich; für uns ist es ein Unformbares, eine Masse, in welcher nie die Möglichkeit lag, je eine Form anzunehmen, und mit welcher Unmöglichkeit auch die Möglichkeit unseres Denkens, das seinen Anfang mit der Form nimmt, aufhört, d. h, für uns — da unser Ich nur im Vorstellungsvermögen eines ausser uns Befindlichen, eines Gegenständlichen, besteht, das Vorstellungsvermögen aber Denkvermögen voraussetzt, — ein Nicht-Vorhandenes, aus welchem wir ebensowenig eine Vorstellung gewinnen können, als wir im Stande sind uns eine Vorstellung über das Nicht-Sein zu machen. Hier, diesseits des Puuktes, liegt die Welt des Seins, die Daseinswelt mit ihren unendlichen Formen, mit unserem unerschöpflichen Denken, und nehmen sie beide, unser Denken über die Daseinswelt wie auch die Formen in dieser, ihren Anfang in der formfähigen Masse, in der Materie.

Capitel 10.

(Sein und Nicht-Sein; Unendlichkeit und Ewigkeit; der Substanzbegriff und die Ewigkeit der Substanz.) Glückliche Poesie, die im kühnen Odenfluge den Gedanken hinüberträgt über Abgründe, Schlünde und Tiefen, über Gestein, Gestrüpp und sumpfiges Gefilde, die seinem schleichenden schleppenden Gange durch das Gebiet der Forschung sich entgegenstellen bei noch so geringer Weite, bei jedem Schritte. Nicht ganz mit Unrecht beklagt man sich über Kant oder findet es wenigstens nicht gut einleuchtend, wenn derselbe von einer „Weltschöpfung", von einem „Centrum" des Weltalls spricht, während er sich doch ganz entschieden zu einer Unendlichkeit der Zeit und des Raumes bekennt. Ist es aber mehr einleuchtend oder liegt weniger Wiederspruch darin, wenn wir lesen:

„Müsset im Natur betrachten
Immer eins, wie alles achten;
Nichts ist drinnen, nichts ist draussen
Denn was innen, das ist aussen etc.".

oder:

„Dann ist Vergangenheit beständig,
Das Künftige voraus lebendig;
Der Augenblick ist Ewigkeit etc.".

Und doch versetzen wir uns hier ganz gut in den Geist des Gesagten, während wir dort im Gedankengange uns gestört fühlen? — Denn Goethe dichtete, Kant aber philosophierte. — So sieht unser Philosoph sich ebenfall veranlasst seine Denkmaschine mit poetischem Dampfe zu heizen und endlich gar dieses Gerümpel von Eisen und Stahl ganz im Stiche zu lassen und sich dafür auf den Pegasus zu schwingen, den er mit Metaphären füttert, indem er sagt, die Welt sei der Phönix, der aus der Asche stets neu ersteigt. Und im wilden Trabe geht sein Pegasus hier mit ihm durch ihn in das feindliche Lager tragend, in das Lager der Athomistiker und des Materialismus. Denn wovon rührte sonst die Asche her, aus welcher dieses Weltall dem Phönix gleich neu auflebt, als von dem Splitterhaufen, von materiellen Atomen? Dieser

schrelle materialistische Ton klingt aber nicht gut in das harmonische Ganze der Kant'schen Speculation, die mehr idealistisch angelegt ist, und entspricht am wenigsten der kosmogonischen Theorie desselben, es sei die Welt aus einem „Urnebel" entstanden. Consequenter Weise müssten die entstandenen Welten nach dieser Annahme wieder in einen Nebeldunst zerrinnen und als theilweise allmählige Niederschläge wieder als neue Welten erscheinen, keinesfalls aber aus trockner Asche eines verbrannten atomistischen Splitterhaufens, das ein ganz anderes Urelement ist als es der feinste Urnebel oder die Hyle der späteren Jonier ist, denen Kant in seiner Benennung eines Urnebels sich am meisten nähert.

Setzen wir, wie wir dies bereits versucht haben, an Stelle des Kant-Laplac'schen Urnebels, oder des Aethers der atmosphärischen Luft jener späteren Jonier, ein aus heissen Dünsten sich entwickeltes gasartiges Fluidum, dann haben wir es mit verqualmten Welten zu thun, und ist das fortwährende Verqualmen derselben und ihr fortwährendes wieder Erkalten zu neuen Welten der einmalige, aber immer noch fortwährende Schöpfungsact. Und diese kosmogonische Theorie dürfte auch die richtigste und am meisten geeignet sein, um als Grundlage zu dienen für weitere speculative Theorien.

Wie nun im Wassertropfen das gegenüberstehende Bild, so spiegeln sich in jedem Einzelnen noch so kleinem Aggregate, wie es der Zustand der einen verqualmten Welt ist, das Bild oder die Bilder der eben im Verqualmen begriffenen auf- und niedergehenden anderer gegenüberstehender Welten ab, so dass bei diesen Himmelskörpern selbst sich schon eine Art Metempsychose zeigt, indem die Form oder der Gedanke der einen hinscheidenden in der andern erstehenden Welt wieder auflebt. „Und muss das erste Bild, beziehungsweise jene Welt, deren Bild sich in der nächsten zweiten abspiegeln soll, nicht ein geschaffenes, ein aus einem Schöpfungsacte stammendes sein? — Ist in Ermanglung eines Anderen nicht auch der Uebergang aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit schon als Schöpfungsact anzusehn? Es sollte ein Zustand, in welchem es ein „Da", ein „Dort", ein „Früher", ein „Später",

ein mehr oder weniger Vollkommenes, also eine vollkommene nach Zeit und Raum und Gradesunterschied ausgebildete Weltordnung, wie es der von uns geschilderte Process des Entstehens und Vergehens ist, nicht das Werk einer früher geregelten, sondern einer sich in jeden Augenblicke erneuernden Schöpfung sein?

Diesem und anderen ähnlichen Einwänden gegen die von uns aufgestellte Theorie zu begegnen; seien hier folgende Punkte der Beachtung empfohlen, zumal dieselben auch als Ergänzung für das klare Verständniss des in den vorhergehenden Abschnitten Gesagten dienlich sind und das ganze System in Kürze fassen:

I. Wenn wir Eingangs dieses Buches die Bezeichnung „Natur“ durch „Bewegung“ definiren, mit andern Worten: wenn wir die Wesenheit des Universums, für welche Wesenheit wir schlechthin das Wort Natur gebrauchen, darin erkennen, dass es (das Universum) seinen Inhalt im ewigen Flusse hält, ihn fortwährend aus dem einen Zustande in denAndern versetzt, aus der einen Form die andere schafft, und so diesen Inhalt zur Mannigfaltigkeit und unerschöpflichen Formfülle macht, so ist in der von uns gegebenen Definition nichts anderes gesagt, als was in der Lehre vom Werden bereits längst gesagt ist, da doch das Werden nichts anderes als das Gerathen aus dem einen Zustande in den Anderen, als der Uebergang aus der einen Form in die Andere ist. Diese Lehre des Heraklit ist eine insofern doppelt dankenswerthe, als sie erstlich sich noch am meisten dazu eignet die Kluft zwischen Sein und Nicht-Sein auszufüllen, da nach dieser Annahme es weder ein fertiges, abgeschlossenes Sein, noch ein solches Nichtsein giebt, sondern beide nur Potenzen eines und desselben ewigen Kreislaufes sind, in welchem das Sein Anfang des Nichtseins und dieses Anfang des Seins ist; und als sie weiter auf dem Gebiete der rein speculativen Forschung — denn als solche haben wir der orientalischen Speculation gegenüber immer noch die griechische anzusehen — das Universum uns von methaphysischer Seite zu erkennen giebt als Kosmos, in welchem das Gedankending, wie es dasjenige

des Werdens ist, ebenso einen integrirenden Bestandtheil ausmacht, wie es die materiellen Dinge sind, welche von seinen Vorgängern, den jonischen Physiologen, als Wesenheit der Welt angesehen werden.

Bekennen wir uns weiter zu der von uns öfter ausgesprochenen und durch zahlreiche Beispiele auch demonstrirte Meinung, es wohne dem Gedanken eine bewegende Kraft inne, dann sind wir

II. um einen bedeutenden Schritt weiter auf dem Wege zum Monismus, dessen Durchführung wir in unseren Buche uns zur Aufgabe gemacht und der auch hauptsächlich das Strebeziel der Philosophie sein muss. Hier giebt es keine Zweiheit von Subject und Object, vom Bildenden und Gebilde, vom Formenden und Form; sondern es ist die Bewegung, durch welche die Form entsteht, auch schon Gedanke, welcher nach der von uns aufgestellten Theorie der Form gleichkommt.

III. Dieses Gerathen aus dem einen Zustande in den Andern, aus dem Bildenden zum Gebilde selbst ist eben erste Form der Bewegung, jener Bewegung nämlich, die nicht in Zeit und Raum, sondern nur begrifflich als Werden in unsern Gedanken sich vollzieht. Erst mit dem Gewordenen, mit der Materie, beginnt für uns, deren Denken an der Materie herangebildet ist, die Bewegung im Sinne des Gerathens aus dem einen Raume in den andern, womit auch das Gerathen aus der einen Zeit in die andere verbunden ist, weil nach der oben ausgeführten Darlegung Zeit und Raum innig mit einander verbunden sind.

Wenn wir übrigens im Verlaufe des Buches die Theorie durchzuführen suchen, es correspondiere der Gedanke mit der Form, so gilt

IV. dieser Versuch nur zur Herstellung eines Bindemittels zwischen Gedanken und Materie, und soll dieses Bindemittel darin bestehen, indem gesagt ist, die Form, in welcher die materiellen Dinge unserem Denken sich zu erkennen geben, sei ebenfalls nichts anderes als Aus- und Abdruck eines Gedankens; keinesfalls aber der Gedanke im Allgemeinen, wie wir ihn uns als erste bewegende Kraft, als das Form-

verleihende und daher als Inbegriff aller nur möglichen Formen vorzustellen haben. Wissen wir nämlich, dass wir sind, d. h. erkennen uns als Seiendes, weil wir die Dinge dieser Daseinswelt wahrnehmen, was nicht möglich wäre, wenn wir nicht ein Theil derselben wären, so lässt sich auch umgekehrt schliessen, das von uns aus der materiellen Form gewonnene abstracte Denken wäre unmöglich, wenn es ursprünglich kein solches gewesen wäre.

V. Als Formen haben wir durchschnittlich und in erster Linie die Modalitäten (Beschaffenheiten) der Dinge aufzufassen und unter diesen wieder als erste die Schwere und die Undurchdringlichkeit; erstere nämlich als Druck, welchen die eine mit Form versehene Materie (der eine Körper) auf die andere (den anderen Körper) ausübt, und letztere, die Undurchdringlichkeit, als Fähigkeit diesem auf ihn ausgeübten Drucke zu widerstehen. In dieser ersten Form werden wir uns dieses Daseins bewusst, indem wir nämlich den Druck wahrnehmen, welchen die Körper der übrigen Daseinswelt (Körperwelt) auf uns ausüben.

VI. Neben diesen Modalitäten oder Beschaffenheiten, welche für das Bestehen des Dinges nothwendig sind und ohne welche das Ding aufhört das zu sein, was es ist, giebt es auch Accidenzen, Eigenschaften nämlich, die dem Körper zugeschrieben werden, ohne dass sie für das Bestehen desselben nothwendig wären, und ist es selbstverständlich, dass die Form, welche der Modalität gleichkommt, früher ist als das Accidenz. Neben beiden kennen wir Attribute, Accidenzen nämlich, die wir nicht an den Dingen als vorhanden finden, sondern ihnen erst zuschreiben. Haben wir nun gesagt, es müsse eine höchste Einheit geben, welche Trägerin aller Attribute ist, so muss sie umsomehr Trägerin aller Formen und, nach dem von uns Gesagten, die Form falle mit dem Denken zusammen, auch Inbegriff alles Denkens, oder ein Allgedanke sein.

VII. Wenn alles nur ein Werden ist, der Uebergang nämlich aus dem einen Zustande in den Anderen, nichts aber, wie Aristoteles dies längst erkannt, aus Nichts werden kann,

so muss es, wie für die Form ein bereits vorhandenes Denken, auch für die Materie ein Etwas geben, aus welchen sie entstanden ist. Für dieses zwischen der unendlichen Daseins- und ewigen Gedankenwelt stehende Etwas eignet sich am besten die Bezeichnung von Substanz, um jenes Etwas anzudeuten, dessen einzige Form seiner Ewigkeit nach einheitliches Denken ist, d. h. ein Bestimmtes für uns wird, weil wir ihm eine Eigenschaft, diejenige des Denkens, beilegen, und das an der unendlichen d. h. aus endloser Gliederung bestehenden Daseinswelt wieder als Gedanke zu Tage tritt, durch die einzelnen Glieder, Abgrenzungen der Materie nämlich nach, gewissen sichtlichen Formen. — (Vgl. Anhang III. zu Cap. 7.)

VIII. Da bei dieser Einheit, Alleinheit und Allgegenwart (Ausfüllen jedes vorhandenen Raumes) jedes zweite ausserhalb und gegenüber Befindliche ausgeschlossen ist, das eine Wirkung auf die Substanz ausüben könnte, d. h. dem gegenüber sie passiv wäre, so kann sie nur activ sein; sie bewegt, kann aber nicht bewegt werden, denkt, kann aber nicht gedacht werden. Da ferner diese Substanz Urgrund alles Seienden ist, muss sie

IX. die Fähigkeit in sich enthalten alles zu sein d. h. sie muss der Inbegriff aller Möglichkeiten sein und keinem Erwarten, keiner Forderung gegenüber ohnmächtig bleiben, d. h. sie muss die Allmacht in sich fassen.

X. Muss die Fähigkeit, da sie allem Zuwerdenden, allen Formen und allen Denken gegenüber gleich steht, nichts an sich oder in sich haben, was die eine oder die andere Form, das eine oder das andere Denken ja, das Andere nicht hat, mit anderen Worten: die Substanz darf keine einzige Form haben, die sie zum Denkbaren oder Gedachten macht, muss ganz indifferent sein; und da das Wann und das Wo, wie sie Formen der Zeit- und Ortsbestimmung sind, sich nicht mehr in die Indifferenz einreihen lassen, haben wir bei jener Substanz von Zeit und Raum, wie von allen anderen bestimmenden Denkformen, ganz abzusehen, können für die Dauer und Weite derselben kaum die Bezeichnung unendlich gebrauchen, die

nur das nicht Aufhören gewisser Abschnitte bedeutet, die Einheit und Alleinheit der Substanz dagegen solche Abschnitte oder Theile nicht zulässt. So erübrigt als Bezeichnung für die Substanz uns nicht die Verneinung, dass sie nicht endlich sei, sondern nur noch die Bezeichnung der Ewigkeit, dass sie nämlich ewig ist.

XI. Diese Alles in sich fassende, selbst aber unerfassliche, allen Formen des Seins, denjenigen des Geistes wie auch jenen der Materie zu Grunde liegende, selbst aber nie zu ergründende Substanz macht die Wesenheit des Kosmos aus, ist, theosophisch gesprochen, die pantheistische Gottheit. Wir wollen die Worte „Wesenheit" und „Kosmos" betont haben und sie nur in dem Sinne der von uns gegebenen Definition aufgefasst wissen; ersteres, die Wesenheit, im Sinne des unter allem stofflichen Wechsel und allen wechselnden Erscheinungen an der Materie, also unter allen und den verschiedensten physischen Formen, stets, von Anfang bis zu Ende, Sich-gleich-bleibenden, letzteres, den Kosmos, als Verbindung des Universums, unserer Daseins- und Körperwelt, an welcher sich diese verschiedenen Formen vollziehen, mit der Vorlage, etwa mit dem Schema, der uns bekannten geistigen Formen, beziehungsweise mit der im Kosmos herrschenden Gesetzmässigkeit, welcher wir unsere Vernunft entnehmen. Und wie ferner dort, bei der Wesenheit des Kosmos, es nur die Materie ist, welche diesem Altern und Wechsel der physischen Formen unterliegt und die daher als Vielheit der Erscheinungen sich uns kundgiebt, ebenso bleibt die pantheistische Gottheit, bezieh. die göttliche Substanz, die sich ewig gleiche, einheitlich geistige Urform, an welcher jede Vielheit alternder und verschiedener Formen nichts als blosse Erscheinung ist zur Manifestation der Gottheit für unser an der Materie herangebildetes und mittelst der von der Materie afficirten Sinneswahrnehmung erzeugtes menschliches Denken. Zu dieser sich ewig gleichbleibenden Urform der göttlichen Substanz steht nun der ganze Kosmos in demselben Verhältnisse, wie etwa der augenblicklich aufgejagte Wassertropfen zu dem sich in ihm abspiegelnden Bilde, wie das Aggregat verqualmter Welten

zu den in tausendjährigem Verqualmen begriffenen, halb zerronnenen Welten; nichts als das blosse Scheingebilde der vorüberrauschenden im unendlichen Dunstkreise sich abspiegelnden Gestalten, eine tägliche Schöpfung und tägliche Zerstörung. Der Wirklichkeit und dem bleibenden Ganzen nach ist und bleibt Alles das Sich-ewig-gleiche; die göttliche Substanz, in welcher der Inbegriff aller möglichen geistigen Formen als vollendete ewiger Vernunft ruht.

Ich verhehle mir den Widerspruch nicht, der darin liegt, indem ich einestheils die göttliche Substanz als das sich ewig gleichbleibende denkende Prinzip annehme, während ich anderseits das Denken als bewegende Kraft fasse, deren erste Form nach unsrer eignen Angabe das Gerathen aus dem einen Zustande in den anderen, also gerade das Gegentheil von dem Begriffe des Sich-ewig-gleich-bleibenden ist? —

Aber auch hier halten wir es mit Heraklit und begegnen diesem Einwande in derselben Weise, wie er die erste Frage der speculativen Forschung beantwortet. Geht dieselbe dahin, zu erforschen, was die Dinge eigentlich seien, da sie doch nicht stets dasselbe bleiben, was daher Wesentliches, Beständiges an ihnen, was ihre Wesenheit sei, so antwortet er, diese Unbeständigkeit, stets was Anderes zu werden, ist eben ihre Wesenheit; denn Werden ist das eigentliche Prinzip der Dinge. Und so begegnen auch wir dem uns eben gemachten Einwande; dass dieser Uebergang aus dem einen Zustande in den anderen ein unablässiger und unendlicher ist, macht eben die Ewigkeit aus. —

Aber er, Heraklit, steht noch immer auf hylozoistischem Boden der alten Jonier; und wenngleich ihm das Verdienst nicht abzusprechen ist, den Begriff als Prinzip aufgestellt zu haben und daher der Erste in der griechischen Speculation zu sein, welcher dem Gedanken eine Ebenbürtigkeit mit der Materie zuerkennt, so bleibt dieses Prinzip bei ihm doch immer nur Begriff, die blosse Vorstellung von einem Gedanken, und ist der Gedanke selbst bei ihm nichts Weiteres als blosser Reflex der aus der Sinneswahrnehmung sich ergebenden Empfindungen, deren Verschiedenheit wieder von den

einzelnen Atomen oder aggregaten Bestandtheilen der Hyle herrührt; also kein einheitlicher, genetisch zusammenhängender für sich selbst bestehender Gedanke, sondern bloss Summe vieler erzeugter Denkweisen. Dieses Verdienst, das sinneswahrnehmbare Universum als einheitliches Ganzes aufzufassen, das nach einem einheitlichen Gesetze sich entwickelt, und diesen Entwickelungsgang als Gedanken hinzustellen, die Welt als Kosmos anzusehen und somit alle verschiedenen Denkweisen als Reflex eines bereits bestehenden Gedankens zu erkennen; dieses Verdienst gebührt den Eleaten, zumeist dem Parmanides, dem Begründer des wissenschaftlichen Pantheismus, welcher eine höchste Einheit als Prinzip hinstellt, in welcher alle Vielheit, sei es die der Materie, sei es die des Denkens, ihren Ursprung habe. Darnach ist

XII. unser Denken nicht etwa, wie es gewöhnlich von den Materialisten angenommen wird, das Erzeugniss unserer Wahrnehmung und der sich daraus ergebenden Empfindung, sondern vielmehr der durch Sinneswahrnehmung bei uns zur Manifestation gelangte, von Ewigkeit her bestehende Gedanke; es bleibt, wie wir dies von der Art des menschlichen Denkens im Gegensatze von dem thierischen Denken allgemein und bei kleineren Denkabschnitten gesagt haben, unser Denken im grossen Ganzen immer nur das Denken eines Gedankens. Nicht dass wir es als Beweis aufstellten, wollen wir doch nur als Beispiel es hinstellen und zur Verdeutlichung unserer Auffassung auf das in der Psychologie viel, aber noch nicht genug behandelte Traumleben Bezug nehmen:

Oft kommt es vor, dass wir beim Erwachen am Morgen uns gar nicht zu entsinnen wissen, irgend einen Traum geträumt zu haben, erinnern uns aber erst später beim Erblicken eines zufällig uns zu Gesicht kommenden Gegenstandes, denselben bereits im Traume der eben durchschlafenen Nacht schon gesehen zu haben. — Täuschen wir uns jetzt, oder haben wir uns früher getäuscht? Und wo liegt die Täuschung; liegt sie in unserem Gedächtnisse, oder im neckischen Spiele des Traumes? Keines von den Beiden trifft zu; wir träumten wirklich, d. h. haben gedacht, ohne den Gedanken wahrzu-

nehmen, weil unsere Sinnes- oder Wahrnehmungsorgane im Banne und den Banden des Schlafes gelegen hatten; jetzt erst, wo im wachenden Zustande jene Organe zur Thätigkeit kommen, gelangen wir durch die Wahrnehmung zum Erkennen des in unserem Denkorgane fortvibrirenden Gedankens, resp. des Gegenstandes den wir gedacht.

Ganz so, oder wenigstens auf ähnliche Weise verhält es sich mit dem Weltgedanken und unserem Denken, bezw. dem in der göttlichen Substanz liegenden ewigen Gedanken und unserer Wahrnehmung desselben mittelst des sinnenwahrnehmbaren Universum *).

Der Gedanke ist da als einheitlich ewige Vernunft, d. h. als Inbegriff aller möglichen geistigen Formen. Seiner zugleich bewegenden Kraft nach jedoch muss eine Aenderung des Zustandes eintreten, was dadurch bewirkt wird, indem die einheitlich grenzenlose göttliche Substanz, die höchste Einheit, wie Parmanides sie nennt, zur Vielheit begrenzter Aggregattheilchen, zur Materie, wird, welche Theilchen ihrer Zahl nach ebenso ohne Grenze zu einer Vielheit in grenzenloser Zahl wird, wie die göttliche Substanz in ihrem Ganzen eine grenzenlose ist. Diese Körper, wie wir die begrenzten Aggregattheile der Materie nennen, sind ebenfalls Formen, aber physische Formen, die in uns, in den Eindrücken nämlich, die sie auf unsere Sinnesorgane machen, geistige Formen erwecken, nach deren grösserer oder kleinerer Anzahl, mehr oder weniger der Wirklichkeit entsprechenden Eindrücken unser Denken ein weiteres und klareres oder engeres und dunkleres ist; und würden jene physischen Formen nie zu geistigen, zum Denken in uns werden, wenn sie nicht ursprünglich geistig wären, wenn sie nicht einem Denken, entstammten.

*) Wir haben dieses Beispieles vom Erwachen aus dem Traume uns bereits oben bedient, gebrauchen es aber auch hier der Aehnlichkeit halber. Freilich ist das Verhältniss ein ganz umgekehrtes, was aber nichts zur Sache thut, vielmehr die Meinnng zu bestärken geeignet ist. Denn dort ist es, um mit Heraklit zusprechen, der „Weg nach Oben", die Natur erwacht von bloss dynamischer zur animistischen Bewegung, hier aber, wo das Denken aus der göttlichen Substanz zu uns kommt, ist es der „Weg nach unten", ohne dass das Verhältniss jedoch ein anderes wäre.

So ist unser aus verschiedenen geistigen Formen zusammengesetztes Denken nichts anderes als der theilweise sich manifestirende, einig-ewige Gedanke der göttlichen Substanz, und ist der ganze Weltgedanke, wie er im Kosmos sich uns offenbart, bloss das Erwachen aus einem Traume, dessen Inhalt wir erst durch Wahrnehmung, durch den Impuls unendlich vieler physischen Formen, durch das Universum, zu erkennen im Stande sind, weil unser Erkennen von der Wahrnehmung der Körperdinge bedingt ist.

Erinnern wir an das von uns Gesagte, dass die Vernunft nichts anderes als jene Potenz menschlichen Gedankens, wo derselbe sein Causalitätsgesetz und seine Logik überhaupt nach der im Kosmos herrschenden Gesetzmässigkeit und den Beziehungen derselben zur materiellen Daseinswelt bildet, also nichts als die Abspiegelung oder Manifestation des kosmischen Gedankens im Denken des Menschen sei, dann fällt die Manifestation Gottes im Kosmos als Urform alles Seins mit der menschlichen Vernunft zusammen.

Wie verträgt sich aber die soeben von uns aufgestellte Theorie von der allumfassenden Ewigkeit der göttlichen Substanz mit dem Gedanken des Nichtseins? Darauf antworten wir:

XIII. es giebt und gab nie ein Nichtsein. Wenn anders aber die Logik ein Solches verlangt, weil sie gewohnt ist, Alles entweder in bejahender oder verneinender Form geben zu können und sie Allem was d a i s t die Möglichkeit muss entgegenstellen können, dass es n i c h t da sei, dann verweisen wir sie auf die von den alten Indiern bereits längst geahnte Weltanschauung, die materielle Daseinswelt sei eben das Nichtsein. Die Materie ist sonach, wenn wir eines Beispieles uns bedienen sollen, nichts anderes, als eine Pause im Weltgedanken oder ein Intervall in der kosmischen Harmonie. Deswegen, weil nämlich ihr Bestehen nur eine Negation ist, sind auch die Bezeichnungen für ihre Dauer und ihre Ausdehnung nur Negation; sie sind unendlich, d. h. haben n i c h t ein Ende in ihrer Ausdehnung an Zeit und Raum, wogegen die ewige Substanz nur die bejahende Form des ewigen

Bestehens hat. Aber auch hier, in dieser Daseinswelt der Unendlichkeit, giebt es ebenso wenig ein vollständiges Nichtsein, einen Moment völliger gedankenloser Leere, als es dort, in der Gedankenwelt der Ewigkeit, einen Moment giebt, wo der ewige Gedanken nicht Spuren einer vergänglichen Materie in sich trüge. Vielmehr birgt jedes in sich Keime für das Andere und verliert ebensoviel an der eigenen Wesenheit, als es an Wesenheit des Anderen zunimmt; es ist der Gedanke mit der Substanz verbunden, die in Folge der mit dem Gedanken identischen Bewegung sich stets zur Materie hinneigt, so wie diese, die Materie, schon mit Annahme der physischen Form eine geistige Form, einen Gedanken, zeitigt; und je mannigfaltiger und ausgebildeter diese physische Formen sind, desto weiter und vollendeter der Gedankenkreis wird. So lösen im ewigen Kreislaufe Materie und Gedanken einander ab, bis der Letztere durch Erstarren in die Materie verschwimmt und diese wieder durch Verqualmen zu Dünsten (etwa Gasen, wie wir sie nannten) wird, in welchen neue geistige Formen sich abspiegeln, bis er durch allmähliges Abstreifen aller möglichen Merkmale der Materie wieder zur Substanz wird, zum Träger aller möglichen geistigen Formen, deren Wesenheit die Gottheit ist, der Träger aller Attribute d. h. aller Eigenschaften die nicht nur an den Dingen sich wirklich finden, sondern die nur in unseren Gedanken als möglich gedacht werden.

Wo nun — um zu der von uns aufgestellten Frage zurückzukommen — wo ist in diesem Kreislaufe Anfang und Ende? Wo gäbe es in dieser doppelten Bewegung von Materie und Gedanken ein Früheres oder ein Späteres, eine blosse Fähigkeit oder eine vollbrachte Wirklichkeit, ein vollendetes Sein oder ein völliges Nichtsein?

An begrenzten Theilen der Materie, an der physischen Form, herangebildet, kann unser Denken auch nur das aus Theilen zusammengesetzte Ganze, die Welt der Materie, seiner Unendlichkeit nach erkennen als eine ewig sich fortbewegende Linie, an die stets neue Punkte sich ansetzen und deren Unerforschlichkeit für uns darin besteht, dass mit dem Ansetzen neuer Punkte auch neue Formen entstehen, mit denen auch

unser Denken ein Anderes wird. Hier also, für unser Denken und den Gegenstand unseres Denkens, giebt es ein Da ein Dort, eine Verschiedenheit des Ortes, wie es bei einer Vielheit der Dinge der Fall ist, wo das Eine da, das Andere dort sich befindet, ebenso giebt es ein Früher und ein Später, da das Eine heute entstanden ist, das Andere früher schon entstanden war und ein Drittes endlich, das erst entstehen soll. Darnach giebt es für unser Denken auch ein Wirkliches, das bereits entstanden ist, und ein Möglich, das erst entstehen soll und das entweder am Anfang oder am Ende des Entstehens ist. Nicht so die starre Ewigkeit mit ihrer formlosen Substanz und den ihr innewohnenden Gedanken selbst. Ihr, der Ewigkeit gegenüber, ist sonach die Frage nach einem Anfang oder nach einem Ende, nach einem Früher oder Später, nach einer Möglichkeit oder nach einer Wirklichkeit, wie wir sie im Bezug auf die Weltbildung und den in ihr zutagegetretenen Gedanken aufgeworfen haben, ganz und gar unstatthaft; und wir sehen uns hier vor das Bekenntniss gestellt, dass, wenn die Körperwelt der Unendlichkeit für uns unerforschlich ist d. h. ihrem Ende nach für uns unabsehbar, weil sie wirklich kein Ende hat, dass ebenso die Geistes- oder Gedankenwelt der Ewigkeit für uns unerfasslich bleibt, d. h. eine Welt ist, deren Anfang wir unmöglich finden können, weil sie keinen Anfang hat; dass sie sonach Beide, die Körper- wie die Gedankenwelt einen Kreislauf bilden, in welchem es der Wirklichkeit nach weder Anfang noch Ende giebt, wo aber jeder Punkt Anfang und Ende zugleich ist, je nach dem wir ihm gegenüber uns befinden und als solchen ihn betrachten. Ein solcher Punkt ist der ganze Kosmos zur Zeit, wo wir ihn zu erkennen suchen; nichts als das der Unendlichkeit zuströmende materielle Aggregat, ein Tropfen Wassers, in welchem dem der Ewigkeit entstammende Gedanke zur Abspieglung kommt.

Es ist dies freilich ein trauriges Geständniss, vor welches wir von unserem mühsamen Denken uns gestellt sehen, wenn anders wir es schonend nicht vielmehr als das von den „kreisenden Bergen geborne lachhafte Mäuschen“ des Horaz

nennen wollen. Nimmt da Einer den Anlauf, als wollte er den Himmel in voller Klarheit seines vernünftigen Inhaltes erstürmen, die Grundfesten der Erde in ihren tiefsten Tiefen ergründen, und — noch kaum weiss er, wie viel des Weges er zurück gelegt und wie weit es noch zum Ziele ist — und schon sinkt er ermattet und keuchend nieder, er könne nicht weiter; ist das nicht das „Pariunt montes“? Aber durch Denken dahin gekommen zu sein, dass man nichts weiss, ist nach altem Sokratischem Spruche auch schon ein Wissen, und haben wir seit Kant Zeit genug gehabt, um uns mit der traurigen Wahrheit betraut zu machen, dass dem menschlichen Denken Grenzen gesetzt sind, über die es nicht herauskommt.

Und dennoch darf die Menschheit mit Befriedigung auf das von ihr auf dem Denkgebiete Vollbrachte hinschauen und darf mit frohem Muthe weiter denken. Ich sage „die Menschheit“; denn das Denken im wahren Sinne des Wortes, als Geist, und der volle Werth desselben, als Verklärung der Körperwelt, gehört nicht dem einzelnen Menschen an — so wenig als ein einzelner Körper, und sei es ein noch so grosser Stern, eine Welt ausmacht —, sondern ist das Werk der gesammten Menschheit und bildet eine Welt auf- und niedergehender Sterne. Auch das Thier weiss die Formen, d. h. die Dinge ihrer Begrenzung, ihren Modalitäten und ihren Accidenzen nach zu unterscheiden und nimmt sie in sich auf, d. h. verarbeitet sie mit seiner Lebensthätigkeit, um Lust oder Unlust an ihnen zu finden, je nachdem sie dieser Lebensthätigkeit homogen und hetrogen sind. Das Thier entspricht also den Forderungen und besitzt die Elemente zu Denken, ist also ein denkendes Wesen wie der Mensch. Ja sogar lässt sich annehmen, dass dasselbe diese Denkelemente in einem noch höheren Grade besitzt, alles prägnanter und schärfer denkt als der Mensch, weil es schärfere Sinnesorgane besitzt, durch welche es die physische Abgrenzung, die Modalitäten und Accidenzen der Dinge richtiger erkennt. Aber das Thier bleibt immer nur auf die Sinnesorgane hingewiesen, vermag daher nur gegebene concrete Dinge zu denken, ohne dass es abstract zu denken und sie in sich zur Vor-

stellung zu bringen vermöchte, d. h. ohne dass es Nichtgegebenes nach Modalitäten und Accidenzen sich construiren könnte; und eben darum, weil es nur auf die Sinnesorgane angewiesen ist, hört mit der physischen Zerstörung dieser Organe, mit dem Tode, sein Denken auf. Viel weiter über die Lebensdauer des Individuums hinaus ragt das Denken des Menschengeschlechtes zurück in die Vergangenheit, dessen Gedanken es denkt, und ragt weit in die Zukunft hinein, seinen Gedanken weiter denkend und selbst erweiternd. Wenn wir heute der Sterne Lauf bemessen, ja sogar dem Laufe der Elemente mittels unseres bis zum Geiste entwickelten Denkens beliebige Bahnen vorschreiben, ist dies nicht der Erfolg individuellen Denkens concreter Dinge, sondern des allgemeinen abstracten Denkens des gesammten menschlichen Geschlechtes. Nie würden wir darauf gekommen sein, uns den leeren Weltraum mit gedachten Formen auszufüllen; durch ebenfalls bloss gedachte Linien, die wir bald als Abscissenaxe, bald als Ordinate oder Coordinate uns vorstellen, wenn nicht das Denken eines Gedankens uns hierzu angeleitet hätte und wir dieses willkürliche Ziehen von Hilfslinien nicht in den ersten Elementen der Messkunst gelernt hätten; nie würde auch Euklides, den wir füglich als den ersten hervorragenden Lehrer dieser Elementarsätze nennen dürfen, zu diesem Abstrahiren von Linien und Figuren gekommen sein, wenn ihm nicht materielle Formen und Linien vorgelegen hätten, wenigstens oder in der Vorstellung vorgeschwebt wären.

Wie nun die materielle Erscheinungswelt aus einem einfachen Urelemente sich zu gewaltigen Himmelskörpern und zum ganzen einheitlich gegliederten Kosmos zusammen gruppirt haben durch die von Zeit und Raum ihr gewährten günstigen Momente, ebenso entfaltete räumlich und zeitlich sich die Gedankenwelt von dem einfachsten Denkgebilde, von der sinnlichen Wahrnehmung, durch welche wir die concreten Dinge ihrer Materie und ihrer physischen Form nach unterscheiden, bis zur Analogie, mittels welcher der Geist sich abstracte Formen bildet im unendlich grossen Massstabe nach gegebenen concreten Dingen.

Bei Untersuchungen, die sich unserer Sinneswahrnehmung entziehen und deren richtiges oder unrichtiges Forschungsresultat wir nicht durch uns zugängliche Messungen oder sonst sichtlich wahrnehmbare Merkmale zu bestimmen im Stande sind, bleibt uns daher nichts übrig als die Analogie, die Aehnlichkeitslehre nämlich, wie wir am häufigsten und einfachsten zugleich, aber doch für das Gedankengebilde der Messkunst, für die im fernen unzugänglichen Weltraume zu construirenden Figur, am erspriesslichsten sie finden, bei Dreiecken, wo es vor Allem darauf ankommt, zu wissen, von welchem Punkte aus wir die Grade zu ziehen haben, die im vorliegenden Falle eine materielle Linie ist. Ebenso müssen wir bei Construirung des grossen Dreiecks, das wir uns nur in unseren Gedanken bilden und dessen Seiten nur mathematische Linien sind, wissen, welches der Scheitelpunkt zwischen Materie und Gedanken ist, wo nämlich die Materie anfängt und über welchen Punkt hinaus wir es nur noch mit dem Gedanken zu thun haben. Erinnern wir an die von uns gegebene Definition des mathematischen Punktes, es sei derselbe ein nach unserem Denken nothwendiger, aber durch Messungen unbestimmbarer Punkt, welcher daher sowohl für die bloss gedachte mathematische wie auch für die wahrnehmbare materielle Gerade dienen kann, je nachdem wir den ihr nächst hinzugefügten Punkt als materiellen oder nur bloss gedachten Punkt hinzufügen, dann kommt es nur auf unseren Willen an, jenen mathematischen Punkt zu diesem oder zu jenem zu machen, d. h. es liegt die Möglichkeit in uns und in unserem Willen, ähnlich so wie die göttliche Substanz die Möglichkeit alles Seins ist, des intellectuellen so wie auch des physischen.

Welches nun ist der Punkt, mit welchem die physische Welt anfängt und über den hinaus nur noch die geistige oder intellectuelle Welt liegt, gleichsam der Punkt zwischen der Möglichkeit menschlichen und jenes in der göttlichen Substanz liegenden Denkens?

Capitel 10.

(Der mathematische Punkt der Daseinswelt; die Physiologie des Gedankens und der Weltgedanke.) Es war der glücklichste Griff, welchen die Wissenschaft in unseren Tagen gethan, dass sie die Electricität zum Gegenstande ihrer Untersuchung gemacht und die Ergründung der Mannigfaltigkeit ihrer Verwerthung zum Gegenstande eifrigster Untersuchung sich ersehen. Denn sie, die Electricität allein, scheint unter allen von uns gekannten Erscheinungen sich am meisten dazu zu eignen, als der gesuchte Punkt angesehn zu werden, als die äusserste Grenze, bis zu welcher hin wir mittelst unserer Sinnesorgane die Naturkräfte zu verfolgen vermögen. Denn abgesehen davon, dass sie in ihrer Geschwindigkeit die Vorstellung von der Bewegung am meisten versinnlicht, sich daher am besten dazu eignet als erste Emanation und sichtlichste Manifestation der Natur bezeichnet zu werden, als deren Wesenheit wir die Bewegung angegeben, und abgesehen auch davon, dass sie die reichhaltigste und ergiebigste Spenderin von Licht und Wärme ist, jener für den Haushalt der Natur so unentbehrlichen Elemente, dass sie ferner an Kraft auch die Allgewalt der Natur am würdigsten repräsentirt; abgesehen von alledem, spricht auch das Vorhandensein desselben in den meisten Dingen der Natur, resp. der Körperwesen unseres Universums, für das Recht ihrer Erstgeburt aller sinneswahrnehmbaren Erscheinungen, und lässt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit annehmen, dass auch schon Heraklit sie gemeint habe, wenn er das Feuer als Prinzip aller Dinge angiebt, dass ihm nur die richtige Bezeichnung abging, weil den alten Griechen die Electricität nur in ihrer anziehenden und abstossenden Kraft bekannt war, wie wir diese Kraft beim Bernstein (Electron) kennen. Ob nicht die beiden Factoren der den ganzen Weltbau im Stande haltenden Gravitation, die Centripetal- und Centrifugalkraft, ebenfalls nur Formen der Electricität sind, in welchen sie verschieden, da als attrahirende, dort als repulsirende Kraft sich kundgiebt, sei nur als muthmassliche Hypothese hier aufgestellt, über deren Richtigkeit oder mögliche Durchführbarkeit nur Fachgelehrte

urtheilen mögen. Ueber die Richtigkeit und mögliche Durchführbarkeit einer anderen Hypothese, oder ob ich überhaupt der Erste bin, der dieselbe aufstellt, mögen ebenfalls Fachgelehrte urtheilen, und geschieht es nur zur möglichen Begründung der bei Beginn des Buches von uns ausgesprochenen Meinung, wenn ich hier dieser Hypothese Erwähnung thue.

Bekannte Thatsache ist es, dass die Ansammlung, so zu sagen Aufspeicherung, des Magnetismus an beiden Polen erfolgt und dass derselbe durch Berührung mit der Electricität zu ihr ähnlichen Functionen angeregt werden kann. Letzterer Umstand lässt der Vermuthung Raum (da das Auftreten einer neuen Erscheinung bei einer bereits vorhandenen Kraft ebenso unwahrscheinlich, als es nicht annehmbar ist, es könne eine bereits vorhandene Kraft völlig untergehen, oder es gebe zwei so gewaltige mit einander rivalisierende Kräfte), es sei der Magnet seinem Ursprunge nach ebenfalls nichts anderes als Electricität, und zwar eine solche, die bei ihrem Gerathen auf einen härteren und dichteren Körper als es das Gas ist, in ihrem Laufe gehemmt wird, daher erkaltet und in völlige Starrheit geräth, aus welcher sie wieder durch Berührung mit noch in Leben stehender Electricität oder Streichung d. h. Zerlegung der Electricität in die beiden entsprechenden Erscheinungen der repulsirenden und attrahirden Kraft der Electricität, geweckt und zu ihrem Ursprunge zurückgeführt wird.

Ist diese Erklärungsweise richtig, dann wird dieselbe in Verbindung mit der von uns bei Beginn des Buches über das Wesens der Natur ausgesprochene Meinung uns den richtigen Aufschluss darüber geben, warum die magnetische Kraft an den beiden Polen am meisten sich ansammelt.

Ist nämlich, wofür wir den Beweis der Richtigkeit in dieser electro-technischen Untersuchung erbringen wollen, unsere bei Beginn des Buches ausgesprochene Meinung richtig, es sei das Wesen der Natur Bewegung, und, was wir soeben hier durchgeführt haben, es sei die Electricität erste sinneswahrnehmbare Ausserung der Bewegung, dann erscheint nach diesen beiden Voraussetzungen die Natur noch da am meisten

in ihrer Vollkraft, wo sie die geschwindeste Bewegung äussert, beziehentlich wo die Electricität am regsamsten sich kundgiebt, sowie wieder umgekehrt von der rascheren oder verzögerteren Bewegung sich auf die grössere oder geringere Intensivität der Electricität schliessen lässt.

Bei unserer Erde, die um ihre Axe sich bewegt, oder richtiger von der bewegenden Kraft der Natur um sich selbst bewegt wird, muss an der Mittagslinie, weil hier der Weg, bezieh. die zudurchlaufende Kreislinie die grösste ist, auch die Bewegung die grösste sein, was soviel sagen will; es muss die die Natur repräsentirende Electricität beim Durchlaufen dieses Weges in Bezug auf die Erde sich in ihrer grössten Energie kundgeben. Diese Energie nimmt jedoch ab mit jedem der folgenden Parallelkreise, die immer kleiner werden und der zudurchlaufende Weg ein kleinerer, die Bewegung daher eine langsamere wird, bis sie endlich beim letzten Parallelkreise, oder beim Polarkreise zur geringsten Regsamkeit herabsinkt. Da aber eine Kraft nicht ganz verloren gehen kann, sondern stets nur in einer anderen Form in einer ihr ebenbürtigen Kraft wieder auftritt, kann in Beziehung zu unsrer Erde die Electricität ebenfalls nicht ganz verloren gehen, sondern muss in der ihr verwandten magnetischen Kraft fortbestehen und muss der bei jedem der vom Mittagskreise aus folgenden Parallelkreise erlittene Verlust an electrischer Energie durch Magnetismus ersetzt werden; es muss nämlich die magnetische Kraft in d e m Grade zunehmen, als die Electricität an Kraft daselbst verloren hat, woraus nothwendiger Weise sich ergiebt, es müsse an den Polen, wo die Electricität die kleinste ist, der Magnetismus der grösste sein.

Um nicht zu viel anzunehmen, was allenfalls einen Fehler in der Berechnung herbeiführen könnte, nimmt die Wissenschaft gewöhnlich die Weltaxe als eine bloss gedachte, als mathematische Linie an, was aber auch nicht der Wirklichkeit ganz entspricht. Denn sowenig 0, wenn wir sie xmal nehmen oder auf xte Potenz bringen eine positive Grösse geben kann, oder wenn wir x mathematische Linien auf einander legen, eine Linie

entsteht, welche auf einen physischen Mechanismus einzuwirken im Stande ist, ebensowenig kann die als bloss gedachte Weltaxe zu etwas Positiven werden, was der Umdrehung, wie es diejenige der Erde ist, fähig wäre. Vielmehr haben wir uns jene materielle Punkte als Axe vorzustellen, welche im Inneren der Erde am tiefsten liegen und, in der Richtung von dem einen Pole bis zum anderen fortlaufend, eine materielle Linie geben. So kleinen Umfanges aber wir uns diese Linie auch immer denken mögen, hat sie doch einen Umfang, beschreibt also einen Kreis, resp. Weg, welchen die Electricität zurückzulegen hat; so kann es unmöglich auf der Erde einen Punkt geben, wo die Bewegung ganz aufhört und die Electricität gleich 0 würde. Sonach kann auch der Magnetismus nie voll sein ohne jedes minus, welches minus dem Reste der Electricität gleichkommt und der gleichsam den Funken abgiebt zur Wiederbelung der Electricität im Magnete.

Bei der Minimalgrösse des mathematischen Punktes und des Unterschiedes zwischen der aus diesem Punkte entstandenen materiellen und bloss gedachten mathematischen Linie entzieht der Hergang dieser Wiederbelebung sich ganz unserer Sinneswahrnehmung und kann nur noch als etwas Nothwendiges gedacht werden. Da aber mit der Nothwendigkeit die Möglichkeit aufhört, haben wir den an der Erdaxe nur dem Denken nach ermittelten mathematischen Punkt als denjenigen ersten Punkt anzusehen, mit welchem durch Anreihung an die blosse Möglichkeit, wie wir den mathematischen Punkt genannt, die mathematische Linie als solche ihren Anfang nimmt.

Grösser aber noch und daher auch für unsere Sinneswahrnehmung zugänglich zeigt sich in Wirklichkeit dieser Unterschied bei unserer Erde. Ihrer Abplattung nach haben wir nämlich die Flächen ihrer Axe bezieh. die Peripherie ihres äussersten Polarkreises nach dem Diameter oder den beiden Radien zu bemessen, deren jeder dem Unterschiede gleichkommt zwischen der Erdaxe in ihrer ganzen Verlängerung und demjenigen ihrer Abplattung, uud ist dieser Unterschied für uns ein wahrnehmbarer und messbarer nach der Declination

der Magnetnadel. Aber auch dieser Grössenunterschied ist und kann kein constanter sein. Denn bildeten die Parallelkreise auf unserer Erde wirkliche Kreise d. h. regelmässig in sich zurückkehrende Peripherien, wie wir sie etwa auf dem künstlichen Erdgloben uns ziehen, oder wie wir einen regelmässigen Kreis erhalten, wenn der Kegelschnitt parallel zur Basis geführt wird, dann wäre die Abnahme der electrischen und die Zunahme der magnetischen Kraft, mithin auch die magnetische Declination stets und überall dieselbe. Das ist aber bei unserer Erde, die nebst ihrer Bewegung um ihre Axe sich auch um die Sonne bewegt und stets in eine andere, aber immer schräge Lage zu dieser Electricitätsquelle geräth, nicht der Fall, sondern wir erhalten, wenn wir beliebig viele Parallelkreise uns denken, diese nur als eine fortlaufende Spirallinie. Wenn wir daher von dem einen Punkte der Erde bezieh. der einen spiralen Windung eine Gerade uns denken, welche bis zum gegenüber liegenden Endpunkte reichen, zugleich aber auch die nächste Windung der Spirale treffen soll, wird die Gerade — und wenn wir uns die Windungen noch so nahe aneinander denken — doch nicht ganz parallel zur Mittagslinie laufen. Denken wir uns weiter durch die Gerade eine Fläche gelegt, wird dieselbe nicht die Form eines regelmässigen Kreises, sondern diejenige einer Elipse abgeben, deren grosse Axe die eben gedacht Gerade bildet, während die kleine Axe durch den richtigen Diameter der beiden Punkte zu ersehen wäre. Daher scheinen also die sogenannten polarischen Abweichungen zu rühren, welche, wie ich meine Muthmassung auszusprechen wage, nach dem Verhältnisse festzustellen wären, in welchem die Kreislinie zur Elipse steht, wenn der Diameter der erstere der kleineren Axe der letzteren gleich ist.

Sehr beachtenswerth für das Culturleben überhaupt ist der Aufschwung, welchen der menschliche Forschergeist in der verhältnissmässig kurzen Periode von kaum 400 Jahren genommen seit Erlöschen der Glanzperiode des alten Hellenismus bis zu seiner Wiedererstehung in der Alexandrieischen Schule. Denn während Heraklit, der unstreitig auf der Höhe seiner Zeit stand und mit zu den glänzenden Geistern jener

grossen Epoche zu zählen ist, von der Electricität, wie wir gesagt, nur eine dunkle Ahnung hatte, sehen wir den Alexandrinischen Hellenismus bereits da angelangt, wo wir in Bezug auf Naturforschung erst heute, nach 2000 Jahren seit jener Zeit, angelangt zu sein hoffen, die Electricität nämlich als eigentliche Triebkraft des ganzen kosmischen Mechanismus anzusehen.

So zwar kommt im ersten Capitel Ezechiel, das, wie ich in meinem Buche „Bibel und Talmud" richtig durchgeführt zu haben mir sagen darf, eine grossartige Naturschilderung ist, das Wort „*Chaschmal*" vor, das meines Wissens bis heute noch weder etymologisch noch sachlich festgestellt ist. Dem Contexte nach muss das Wort etwas bedeuten, das dem ganzen Getriebe dieser grossen Naturerscheinung zu Grunde liegt, und wird so dem Sinne nach in der Septuaginta von den 72 jüdischen Schriftgelehrten, die Ptolomaeus mit der Anfertigung dieser griechischen Version beauftragt hatte, durch electron wiedergegeben.

Ja, wenn die Juden, die Leibgarde des lieben Herrgott, es nicht wissen sollten, namentlich was am Krönungstage sich zugetragen, am Tage, wo Er, der Gebenedeite, die Welt schuf und so König aller Welten geworden ist, wer sollte es denn sonst wissen?

Behüte, dass ich meine Stammes- und Glaubensgenossen etwa der Genusssucht zeihte, die ich, als der Anfang aller Laster, nicht weniger verabscheue, als ich den Anfang aller Tugenden, die Selbstbeherrschung und Entsagungsfähigkeit hochschätze; aber sogenannte Kostverächter sind sie nicht, und wenn sich ihnen ein Genüsschen bietet, das sie auf erlaubte und anständige Weise erhaschen können, verschmähen sie es nicht. Und warum denn sollten sie es? „Wenn sich der liebe Herrgott sechs Tage plagt und darauf sein „Bravo', sagt, dann muss es doch was Schönes werden"; und dann wäre es ebenso unartig von uns, wenn wir dieses Schöne nicht geniessen sollten, als es höchst anstandswidrig wäre, wenn wir an einem mit Mühe und Kostenaufwande für uns bereiteten Mahle theilnahmslos oder gar mit hungerndem Magen sitzen

sollten. Aber auch wenig dem feinen Tone entsprechend wäre es von uns, wenn wir uns zur Tafel setzten und sogleich mit einer gewissen Gefrässigkeit zugriffen, ohne nur im Mindesten zimperlich gethan, ohne der Frau des Hauses einige Galanterien gesagt, das Wohnhaus, das feine Meublement und die edle Eleganz bewundert zu haben, welche sich über das ganze Hauswesen ergiesse. So leiten die Juden jeden Genuss mit einer dem Spender gewidmeten Benediction ein, die mit der Formel „Gebenedeiet seiest du Gott, König der Welt" anfängt und mit Namhaftmachung des Genossenen, z. B. „der du die Frucht des Weins geschaffen", „das Brod aus der Erde hervorgebracht" etc. schliesst. Auf diese Weise freuet sich der gläubige Jude seines Daseins, wie sich wirklich nur derjenige dessen freuen kann, der einen Gott hat; erträgt alles leichter, weil Gott es ihm auferlegt, thut nur, was Gott ihm befohlen, oder meint wenigstens, alles, was er thut, habe ihm Gott befohlen, und geniesst diese Welt mit grösstem Behagen, weil kein Geringerer als „der König" für ihn daselbst eine so herrliche Tafel hergerichtet, dem zu Liebe er den besten Appetit zeigt. Selbst der Coitus geschieht nur aus purer Gefälligkeit gegen den lieben Herrgott und wird, oder richtiger wurde von den früheren — denn die heutigen modernen Juden nehmen es nicht mehr so genau — unter Bezugnahme auf den Vers 28 (Cap. I. I. Buch) mit der entsprechenden Benediction eingeleitet.

Aber auch die sonstigen Confecte und Ergötzlichkeiten, die als Ohrenkost und Augenweide bei der Tafel geboten werden, müssen angehört, angesehen und mit einem sentimentalen Applaus entgegengenommen werden. Würden wir in dem von uns einmal gewählten Beispiele nicht mit Staunen ansehen müssen die Landschaftsmalerei, die Fräulein Tochter auf ihrer jüngsten Sommerreise aufgenommen, nicht in Entzücken gerathen, wenn die gnädige Frau träumerisch die zarten Finger über die Klaviatur des Pianoforte gleiten lässt, nicht respektvoll den Witz belächeln, den der pater familias während der Tafel zum besten giebt; das alles muss anstandshalber geschehen, und wenn auch bei dem Dargebotenen uns

gruselt, als zöge man uns das Fell über die Ohren. Ebenso haben die Juden für alle Naturerscheinungen und alle Weltereignisse ihre besondere Benediction, vom hoheitumstrahlten Landesoberhaupte, auf den Gott „einen Theil von seiner Majestät gelegt," bis zum Zwerg, Mulatten und den sonstigen Menschenrassen, die er „der Abwechslung halber" geschaffen, vom Sturme, der die Welt durchbraust, bis zum Erdbeben, das das Glück von Tausenden verschlingt.

Von Belang für unsere Untersuchung ist nur die Benediction bei einem Gewitter, speciell beim Sichtbarwerden des Blitzes: „Gebenedeiet seist du Gott, der du erneuest das Werk der Schöpfung." Und sie haben Recht, die ganze Schöpfung ist nichts weiter als eine electrische Entladung, aber nicht eine einmalige, sondern eine immerwährende, ein immerwährendes Werden und Vergehen, ein fortwährender electrischer Prozess der Attraction, durch welche die Welten entstehen, und der Repulsion, durch welche sie wieder untergehen. Hat doch die neueste Zöllner'sche Theorie über das Wesen der Kometen zur Evidenz nachgewiesen, die Entstehung derselben sei eine Ansammlung der im Weltraume schwebenden electrischen Fluida, die von der Sonne, der Quelle der Electricität, angezogen, dann aber bei grösserer Annäherung von derselben abgestossen werden und in Sternschwärmen zerstieben. Und warum sollte nach dieser von den Astronomen Chladny und Schiaparelli schon früher geahnten und heute alls richtig anerkannten Theorie unsere Erde und andere Planeten nicht ebenfalls auf diese Weise entstanden sein?

Bei Gelegenheit, insofern die Klarlegung nämlich sich gut auch als Anknüpfungspunkt eignet, möcht' ich gegen einen scheinbaren Widerspruch, ja, auch gegen den Anschein eines Paradoxon mich verwahren. Paradox scheint es allenfalls, wenn ich einerseits den Gedanken als bewegende Kraft hinstelle, während ich andererseits alle Dinge aus der Bewegung entstehen lasse, und würde aus der Verbindung dieser beiden Thesen sich ergeben, dass alle Dinge denkende Wesen sind. Dabei aber ist nicht zu vergessen, dass es zweierlei Denken

giebt, ein bewusstes, da wo die Beschaffenheit unserer Sinnesorgane darnach ist, den ausser uns liegenden Gedanken zu erfassen, und ein unbewusstes, ein solches Denken nämlich, wo die Beschaffenheit der Organe eine nicht ganz geeignete ist, wie wir das aus dem Traumleben erfahren, das, je nachdem die Sinnesorgane in regerer oder schlafferer Thätigkeit sich befinden, ein mehr oder weniger klares, mehr oder weniger zusammenhängendes ist, bis es bei völliger Unthätigkeit der Organe, bei tiefstem Schlafe, in völlige Gedankenleere verschwimmt. Leichter noch fällt die Entgegnung des Vorwurfs eines Widerspruches, den man darin erblicken könnte, wenn ich die Bewegung als Wesen der Natur angebe, die ich häufig als Expansivkraft bezeichne. Worin aber gar kein Widerspruch liegt, da die Expansivkraft doch nichts anderes ist, als die aus einem bestehenden Centrum nach allen Richtungen hin in unzähligen Radien ausströmende Bewegung.

Als im tiefsten Schlafe völliger Empfindungslosigkeit liegend, haben wir die anorganische Welt des Stein- und Mineralreiches uns vorzustellen, bei welcher die Spur eines anregenden Gedankens nur noch darin liegt, dass sie in ihrer äusseren Form anderen ausser ihr befindlichen denkenden Wesen Anregung giebt um zu Denken. Namentlich gilt dies von den magnetischen Metallen, in welchen schon dadurch dass sie magnetisch sind, der Beweis völligen Erlahmens aller Lebensthätigkeit, der Electricität, liegt. Das erste Erwachen dieser Lebensthätigkeit, der sogenannte Electrotropismus, zeigt sich bei dem ersten keimenden Leben, bei der Larve, die hin und her, aber stets in ein und demselben Strahle sich bewegt, als Masse der Schwere nach Innen und als Lebenskeim der Entfaltung nach aussenhin folgt, und somit die ersten Spuren der electrischen Attraction und Repulsion verkörpert. Zur vollen Expansivkraft, als vollständig entwickeltes Leben, erwacht die Electricität bei den höher entwickelten Organismen der Thierwelt in Form der Energie, die wieder in dem Hypnotismus ebenso erlahmt, wie die in der Athmosphäre befindliche Electricität bei ihrem Gerathen auf Widerstand zum Magnetismus erstarrt.

Der Basilisk der Alten ist gar nicht so fabelhaft, und die Furcht, mit welcher manche Mutter ihr Kind vor fremden Blicken zu schützen sucht, gar nicht so altweibisch, wie es unsere allzu kluge junge Zeit annimmt. Nicht nur die Riesenschlange allein, von der wir wissen, dass Kaninchen oder sonst kleinere Thiere ihr in den Rachen laufen, sondern auch das ganze Geschlecht der Schlangen übt einen bannenden Blick auf ihr ersehenes Opfer aus, unter welchem Banne das letztere seine Expansivkraft der Selbsterhaltung, seine Energie, völlig verliert und so gleichsam durch den Blick der Schlange dem Tode verfallen ist. Auch beim Laubfrosch, dessen stechender Blick die im Aquarium herumflatternde Fliege trifft, können wir die Beobachtung machen, wie die letztere, als wäre sie von einem electrischen Strahle getroffen, die eigene Energie verliert, in den Zustand magnetischen Schlafes verfällt, und so willenlos hingezogen wird zu der ihr überlegenen electrischen Kraft, resp. Energie des Frosches. Und wenn der Thierbändiger die wüthende Bestie durch den Blick einschüchtert, was ist es anderes, als die Energie, als der dem Auge entflammende electrische Funke, von dem die weniger intensive electrische Expansivkraft oder Energie des Thieres erschlafft; und warum sollte nach diesen unbestreitbaren Thatsachen es noch als Aberglaube verrufen sein, wenn die Mutter ihr Kind nicht jedem Anblicke aussetzt? Eine weitere Analogie zwischen der im Naturleben und der im menschlichen, oder im weiteren Sinne, im thierischen Leben sich kundgebenden Electricität ist darin zu erblicken, dass das weibliche Geschlecht leichter in hypnotischen Schlaf zu versetzen ist, als das des Mannes; weil bei ihm der Nervenreiz ein grösserer, gleichsam die electrische Spannung eine stärkere und daher zum Ueberschlagen im Magnetismus geneigtere ist. Noch auf einen Umstand möchte ich bei Behandlung dieses Themas aufmerksam machen.

In allen Ständen, vom Schuhmacher bis zum Rechtsgelehrten, Mediciner, Staatsmann und Astronomen, finden wir Namen, die auf dem Gebiete der Philosophie glänzen. Mit Ausnahme des Pythagoras, dem es in seiner Harmonielehre

aber auch nur um Feststellung der Schwingungszahl zu thun ist, wüsste ich mich keines namhaften Componisten oder sonstigen Tonkünstlers zu erinnern, der zugleich als Philosoph sich hervorgethan hätte. Denn wie beim weiblichen Geschlechte tritt auch bei diesen eine zu schnelle Ueberreizung der Nerven ein, die wir etwa als die nach einer Endstation leitenden electrischen Drähte vorgestellt haben, als dass das Lebensfluidum im Gehirn, der Werkstätte des Denkens, zur ruhigen Ausschwingung gelangen könnte, wie diese für das ruhige philosophische Denken erforderlich ist.

Wenn wir übrigens hier die natürliche und Lebenselectricität mit der durch Drähte geleiteten auf künstlichem Wege, sei es durch Reibung, sei es durch Berührung erzeugten Electricität, vergleichen, soll darin durchaus nicht eine vollkommene Aehnlichkeit oder gar eine Identität ausgesprochen sein. Denn das Verhältniss Beider zu einander ist immer dasselbe, wie es zwischen dem natürlichen und dem auf künstlichem Wege hergestellten Mineralwasser, zwischen der von der Natur im Freien und der im Treibhause von der Kunst gepflegten Pflanze besteht. Wir mögen die chemische Analyse noch so sorgfältig, die Mischungsgewichte noch so genau ausgeführt haben, so wird an sanitärer Wirkung das künstliche doch nie dem natürlichen Mineralwasser gleichkommen, mögen unsere Treibhäuser noch so entsprechend an Wärme und Licht herstellen, so wird die in ihnen gezüchtete Pflanze doch nie an Duft, Aroma und Farbenglanz jener gleichkommen, die Licht und Wärme von der Sonne erhielt. Denn die Natur lässt sich nur nachahmen, aber nie erreichen, und die Kunst verfällt der grössten Selbsttäuschung, wo sie glaubt, jene erreicht zu haben. Dieses Verhältniss der Kunst zur Natur lässt sich auch an der Electricität selbst erkennen.

So zwar war vor mehreren Jahren in zahlreichen Zeitungsberichten zu lesen, man habe in Amerika, dem Lande des Experimentirens, es versucht, die Todesexecution an dem Deliquenten auf electrischem Wege auszuführen, sei aber von dem Versuche ganz abgekommen, weil es sich herausgestellt,

dass trotz Anwendung der stärksten Batterien der Todeskampf doch ein härterer und verzerrterer war, dass sogar oft Wiederbelebungsversuche von Erfolg waren. Wie anders, wenn ein Mensch von einem noch so schwachen Blitzstrahle, der doch nichts anderes als ein electrischer Funke ist, getroffen wird. Da kann er sicher sein, dass er todt ist, sicherer, als wenn zehn Aerzte monatelang an ihm herumcurirt hätten. Denn dort, bei der Tödtung mittelst künstlich erzeugter Electricität, ist es nur ein mechanischer Druck, der auf den Körper ausgeübt wird, ein Zerreissen der Nerven, in welchen das Leben sich noch regt, wie etwa das electrische Fluidum im zerrissenen Stücke des mit Electricität geschwängerten Drahtes, hier aber, bei dem durch Blitzschlag herbeigeführten Tode, tritt eine völlige Entleerung des electrischen Fluidums, des Lebens, ein, das bei seiner Berührung mit der natürlichen athmosphärischen Electricität so ganz zerstübt, wie etwa nach der Zöllner'schen Theorie der Komet bei seiner Berührung mit der Sonne.

Wenn wir daher in dem eben Gesagten die Lebensthätigkeit und die Energie im thierischen Leben mit der Electricität, ihren einzelnen Erscheinungen und ihrem Walten in der Natur nach zusammengestellt, soll dies durchaus nicht eine völlige Gleichstellung, als vielmehr nur ein Vergleich sein, eine Analogie, die allein bei unseren Forschungen uns leiten kann und über die hinaus alles menschliche Denken aufhört. Eine solche Analogie ist es auch, die nach den Untersuchungen der letzten zwei Abschnitte sich uns ergibt zwischen dem Bestehen aller denkenden Wesen und der Entstehung des Gedankens einer- und zwischen dem Fortbestehen der Welt und der Bildung des Weltgedankens andererseits. Nur möchten wir theils Erklärungs-, theils Beweises halber auf eine Erscheinung hinweisen, die ihrerzeit die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Welt auf sich lenkte. Ueber dieselbe war vor etwa 14—15 Jahren in einer französischen Zeitschrift wie folgt berichtet:

Lange hatte man in einer stillen, abgeschlossenen Strasse der geräuschvollen Weltstadt Paris einen Menschen beobachtet,

einen Sonderling in all seinem Thun und Lassen. Nicht nur dass er in einer stillen, ganz abgeschlossenen Strasse wohnte, war auch sein Wesen ein stilles, von allem Verkehr ganz abgeschlossenes, und man wusste nichts von ihm, als dass er jeden Tag wohin ging, nach mehreren Stunden wieder zurückkehrte und sich in seine Stille wieder einschloss. So lebte er lange Jahre, ohne dass er was von der Welt, noch sie was von ihm wusste, bis nach seinem Tode endlich, wo sein Leichnam die Bekanntschaft mit dem Gerichte, mit den Medicinern und der sonstigen gelehrten Welt machte. Denn bei einer gerichtlichen Obduction des Leichnams erkannte man auf der inneren Netzhaut des Gehirnes Linien, Striche, Punkte und sonstige Zeichen, die ganz einer Hieroglyphenschrift glichen, und bei weiterem Zurückgehen auf seine Beschäftigung stellte es sich heraus, dass er Aegyptologe war, der die Quellenstudien in originali machte und die ganze Zeit um nichts anderes als um die Entzifferung der Hieroglyphen sich gemüht hatte.

Dieser Bericht ist um so glaublicher, als die Thatsache selbst eine leicht begreifliche ist.

In Folge des Druckes nämlich, welchen die Nerven bei ihrem Ausschwingen auf die innere Netzhaut des Gehirnes ausüben, prägten sich in diese all die Eindrücke aus, welche die einzelnen Sinnesorgane durch Betasten, durch Luft- und Lichtwellen und sonstige electrische Schwingungen der atmosphärischen Luft erfahren haben. Hatte nun jener Sonderling jeden einzelnen Zug der Hieroglyphenschrift mit Aufmerksamkeit, mit einer Spannung der Nerven, beobachtet, so ist es ganz natürlich, dass bei der Entladung dieser Angespanntheit die Züge sich auch forterhielten und an der Endstation dieses Telegraphennetzes, wie wir das Gehirn vergleichsweise nennen möchten, zum treuen Abdrucke kamen.

Neben diesen Wahrnehmungen oder den aus dem momentanen Eindrucke der einzelnen Sinne gemachten Erfahrungen, die durch ihren Abdruck auf die Netzhaut aus dem momentanen Affecte des Wahrnehmens in die Dauerhaftigkeit des Denkens übergegangen sind, giebt es noch andere Wahr-

nehmungen, Lebenserfahrungen nämlich, die nicht mittelst der einzelnen, sondern mittelst allen Sinnesorganen, und auch nicht in einem Augenblicke, sondern innerhalb eines längeren Zeitabschnittes gemacht worden sind; überdies giebt es für den Menschen Erfahrungen, die Andere längst vor ihm gemacht haben, die von gar keinem Sinnesreiz herrühren, sondern nur Reflexe abstracter Begriffe sind: diese und ähnliche Erfahrungen allesammt wollen, ja, müssen, wenn sie aus dem Zustande momentanen Erfahrens in denjenigen andauernden Denkens übergehen sollen, gleich jenen durch die Sinnesorgane gemachten Erfahrungen, Abdrücke auf die innere Netzhaut des Gehirnes zurücklassen, so dass diese als bleibendes Vorbild für oder Vorlage alles weitere Denken dient.

Bedingung aller dieser gemachten Erscheinungen ist aber die Lebensthätigkeit, die Bewegung, durch welche der Nährstoff aus dem einen Zustande in den anderen übergeht und so die physiologische Forderung erfüllt, die erfüllt sein muss, wenn der Körper nebst dem auf ihn gehäuften Nährstoffe nicht in Stagnation, in den Zustand der Fäulniss, gerathen soll. Bezüglich dieses Nährstoffes, dessen wir öfters schon Erwähnung gethan haben, sei aber nachträglich und ergänzend noch bemerkt:

Wenn wir gesagt haben, im Nahrungsstoffe müsse ein Gedanke liegen, weil bei Ermanglung desselben auch unser Denken aufhört, soll darunter durchaus nicht der fertige Gedanke, die bereits zur Vorstellung gewordene Form — denn dann müssten das Rhinoceros, der Haifisch und die sonst viel Nahrungsstoff in sich aufnehmenden Thiere die gedankenreichsten und vernünftigsten sein — sondern die Fähigkeit gemeint sein, Formen oder sonst bestehende Abdrücke in sich aufzunehmen und sie zu Gedanken in sich zu verarbeiten. Nicht anders aber muss diese Fähigkeit, wenn sie nicht ebenfalls in Stagnation gerathen, an Spannkraft verlieren soll, in steter Regsamkeit bleiben, etwa, nach dem von uns oben gebrauchten Beispiele, die in eine Hülse geschlossene gasartige Substanz sein, welche mittelst ihrer eignen Expansivkraft sich eine Form aneignet, aber doch nur jene Form, welche von der sie einschliessenden Hülse ihr aufgedrückt wird.

Und so ist es auch; und hier kann wieder die Analogie allein uns als Leiterin dienen zur Ergründung der Wahrheit.

Wie die Welten in Dunst verqualmen in Folge der den unendlichen Raum durchglühenden electrischen Wärme, ebenso löst theils die ihm innewohnende, theils die aus der athmosphärischen Electricität ihm zuströmende Wärme den Nahrungsstoff in Dünste auf, bis er zur durchsichtig gasartigen Substanz wird; und wie dort in der Expansivkraft der Natur oder in dem unendlich weiten Gasvolumen sich die untergehenden Welten abspiegeln, um ihrer Form nach verjüngt und erneuet in den neuen Welten wieder neu zu erstehen, ebenso spiegeln in dem bis zum expansiven Gase verflüchtigen Nahrungsstoffe sich sowohl neu entstehende, als auch längst bestehende Gedanken ab, um als Gedankenwelt fortzubestehen.

Ist es nun Sache der Metaphysik, der Lehre nämlich, wie wir zu philosophiren haben, dass sie uns lehrt, concrete Dinge zu denken, d. h. sie nicht nur ihrer materiellen Beschaffenheit nach mittelst der Sinnesorgane wahrzunehmen, sondern sie auch in abstracten Begriffen als einheitliches Ganzes in uns aufzunehmen, so ist es Sache der Philosophie selbst, des auf diese Weise herangebildeten Denkens nämlich, dass sie den Kosmos sich abstrahire, d. h. ihn nicht nur nach einzelnen Zeittheilchen, wie diese bloss für die sinnliche Wahrnehmung bestehen, sondern seiner Ganzheit nach, wie er in stofflicher und gesetzlicher Entfaltung seit Ewigkeit her sich gebildet, auffasse und den Erfolg continuirlichen Denkens, als einen grossen einheitlichen Gedanken, als Weltgedanken, in sich aufnehme. Da wir aber die Continuität des Denkens, wie wir das Anwachsen desselben auf physiologischen Wege darzustellen versucht haben, als Geist bezeichnen, als Abspiegelung auf- und niedergehender eigner und fremder Gedanken, so haben wir auch den aus dem Kosmos uns entgegenleuchtenden Weltgedanken seiner Ganzheit nach, wie von Ewigkeit her sich auf- und niedergehende Welten in ihm abspiegelten, als etwas Geistiges aufzufassen: und für die Philosphie ergiebt sich die Definition, es sei dieselbe die Vergeistigung des Kosmos.

Capitel 12.

(Anfänge der Ethik; die Gottheit und Gott.) Ist, womit wir das vorangehende Capitel geschlossen haben, die Philosophie die Vergeistigung des Kosmos, so ist die Theosophie, welcher das nun beginnende Capitel gewidmet ist, Verklärung des Kosmos; und hat für jene, für die Philosophie, das Universum keine andere Bedeutung, als diejenige, die es im Abglanze des Gedankens erhält, so hat es für diese, für die Theosophie, keinen anderen Werth, als denjenigen, den die Weihe des Gemüthes ihm verleiht. So wenig aber der Gedanke geeignet wäre zur Abspiegelung des sichtbaren Universums und seiner Gesetzmässigkeit, des Kosmos, in sich, wenn nicht der Mensch, in welchem der Gedanke von der blossen Sinneswahrnehmung bis zum freien Geiste hinauf sich emporwindet, seiner materiellen Beschaffenheit nach ein Theil dieses sinnlich wahrnehmbaren Universums wäre, ebenso wenig könnte das menschliche Gemüth den Kosmos weihen, wenn nicht in diesem selbst schon die Empfänglichkeit für diese Weihe, Etwas läge, was unserem Gemüthe ähnlich und ihm verwandt ist; und da wir das Gemüth als die eigentliche Ichheit, als dasjenige kennen gelernt haben, was seine Individualität ausmacht, so haben wir auch im Kosmos eine Ichheit und eine Individualität zu suchen, was Aufgabe der Theosophie ist.

Bei Erörterung dieser Frage wird es vor Allem sich um Feststellung der menschlichen Individualität, um jenes im menschlichen Wesen liegende Moment handeln, durch welches der Mensch sich von den übrigen denkfähigen und gemüthsbeanlagten Wesen der ganzen animalischen Welt unterscheidet; um die Ethik. Auch hier geht uns das Buch der Bücher, wie ich die aller monotheistischen Speculation der Theosophie zu Grunde liegende Bibel nennen möchte, mit der besten Lehre voran, indem sie in ihrer bilderreichen Darstellungsweise berichtet, der Mensch habe, als er erkannt, dass die Natur — dort bildlich in der Schlange dargestellt — ihn zum Tode führe, und er daher von ihr sich zu trennen suchte, „Feigenblätter geflochten und sich daraus Schürzen gemacht, da er (jetzt erst) erkannt hatte, dass er nackt sei“. Wohin

immer noch Entdeckungsreisen uns geführt, und wo und in welchem Zustande immer wir die Menschen noch trafen, mochten sie auf der niedrigsten Stufe der Cultur stehen, wenig oder gar nicht unterschiedlich vom Thiere, trafen wir sie doch immer mit Gurten um die Lenden und unterschieden sie sich doch immer vom Thiere durch sexuelle Scham. Nicht nur unser angeblicher Urahn, der Affe, sondern auch jedes andere minder behändigte Thier könnte sich solche Gurte flechten, ebenso gut wie es sich viele andere noch mühsamere und mehr kunstvolle Vorkehrungen zu beschaffen weiss, soweit der Trieb seiner Selbsterhaltung es erfordert. Aber diese Forderung kennt eben das Thier nicht, sowenig wie es eine Scheu kennt, seine sexuelle Freude fremden Augen nicht preiszugeben.

Darin eben liegt der bedeutsame Schritt zur Selbstständigkeit des Menschen der Natur gegenüber, desto bedeutsamer, als es gerade die Phase ist, durch welche diese, die Natur, aus dem dynamischen Zustande zum animalischen Leben erwacht dadurch, dass sie in ihrem Gebilde ihr eignes Wesen, den Drang zur ewigen Fortpflanzung, wieder findet. Dasjenige also, worin die Natur ihren höchsten Triumph feiert und auf das sie gleichsam mit stolzem Selbstbewustsein hinschaut, ist es, was gerade der Mensch als eine Erniedrigung seiner selbst erkennt und das er scheu von. fremdem Auge zu verbergen sucht. Die Beurtheilung dieser Phase wird, jenachdem wir sie vom Standpunkte der Vernunft oder des Gemüthes auffassen, eine verschiedene sein. Denn nur vom Standpunkte des Gemüthes aus betrachtet, das überall von seinem eignen Ich ausgeht und bei dem die Dinge nur das sind, wozu es selbst sie macht, ist diese Phase ein rühmliches Erheben über die Natur; nicht so vom Standpunkte der Vernunft aus betrachtet, die sich selbst den kosmischen Gesetzen anschmiegt; für sie führt jene Phase zur Entartung, zum verrätherischen Abfalle von der Natur, ist ihr, wie die Liebe und sonst alle Gemüthsaffecte, ein Mangel an Energie und Erlahmen der Naturanlage. So entsteht der erste Conflict, wo sie Beide, Vernunft und Gemüth, in ihrer Eigenart auftreten, jene, indem sie den Kosmos als

Norm und Mass für alles Denkgebilde, dieses, indem es seine eigne Ichheit als solche erkennt; und hier ist es auch zugleich, wo die Ethik als etwas specifisch Menschliches sich erweist gegenüber der Dressur, die wir als ethische Beanlagung anerkannt und dem Thiere ebenfalls nicht absprechen können.

Denn während das Thier die Bedingung der Ethik, das Beherrschungsvermögen über die angebornen sinnlichen Triebe, wie es vorzugsweise der Trieb der Selbsterhaltung ist, in sich trägt, so übt es doch keine Selbsbeherrschung, d. h. geht die Beherrschung doch nicht vom Thiere selbst aus, sondern rührt dieselbe von einem ausser dem Thiere befindliche Subjecte her, dem gegenüber das Thier nur passiv erscheint, keine Ichheit oder Individualität für sich ausmacht. Anders der Mensch in der eben angedeuteten Phase erwachenden Schamgefühles, das er auch da bewährt, wo gar kein äusserer Zwang auf ihm lastet, wie es der Fall und auch in der That ist, dass wahre Schamhaftigkeit sich auch noch da bewährt, da auch ihre Macht ausübt, wo sie von keinem äusseren Agens beeinflusst ist; und der wahrhaft sittliche, d. h. nach ethischen Forderungen herangebildete, Mensch wird es nicht weniger unsittlich finden, im abgeschlossenen Raume, da wo er von keinem Auge, als von seiner einzigen Ichheit beobachtet ist, als er für es unsittlich erkennen wird vor fremden Auge nackt und ohne jede Bekleidung zu erscheinen. Und das ist die eigentliche Selbstbeherrschung, die auch zugleich Selbstachtung ist; ein Zwang, den sein eignes Ich ihm auferlegt, das er achtet und das auch seine Individalität, seine eigne, für sich allein bestehende Ichheit ausmacht ohne jede Beziehung zu einem anderen ausser ihm Befindlichen.

Wie nun das Kind sich selbst beim eignen Namen nennt, gleich so wie es jede andere Person, jedes im Bereiche seines Wahrnehmens befindliche Ding beim Namen nennt, weil es identisch sich mit diesen fühlt, weil es sich in der Person oder Sache, diese wieder in sich wähnt und so mit seiner ganzen Ichheit in das Gegenständliche und das in dem Kreise seines Wahrnehmens Befindliche aufgeht, ebenso sucht der Mensch in dem Kosmos eine Ichheit, eine höchste Individualität mit

allen möglichen Attributen, mit der höchsten Selbstachtung; und das ist die Weihe, in welcher der Gottesgedanke — da, wo wir stets nur Kinder bleiben — über das Universum und den in ihm liegenden Gedanken sich ergiesst; es ist die Gottheit, der den Kosmos durchdringende, ihn belebende pantheistische Gott.

So fällt, die erste ethische Regung im Menschen, die, sexuelle Schamhaftigkeit, mit der ersten Regung des Gottesgedankens in ihm, der Weihe, mit der er das All anschaut, zusammen; und glaube ich, der Vergleich sei nicht so ganz unzutreffend und dürfte in unserer so sehr gebildeten und frei denkenden Zeit doch noch von Manchem mitgefühlt werden, wenn ich sage, ein Mensch, der offen sich dazu bekennt, dass er keinen Gott hat, komme mir vor, wie ein Mensch, der nackt auf der offenen Strasse herumläuft.

An und für sich aber sind alle Vorgänge im Kosmos doch nichts weiter als etwas Vernünftiges, als blosses Geschehen, herbeigeführt durch das Aneinander-Reihen der den einzelnen Dingen innewohnenden blinden Kräfte. Als Vernunft, d. h. als freies Handeln zur Herbeiführung des Zweckmässigen, Schönen und Sittlichen, erscheinen jene Vorgänge nur in unserem freien Denken, und als freies Denken im Kosmos selbst erscheinen sie nur dann, wenn wir diesem einen freien Willen, eine Ichheit, zuschreiben, wie dies von dem Gemüthe geschieht.

War es nun in dem vorher Gesagten festgestellt, dass der Pantheismus gleich bei seinem Beginne die in das Leben der Natur hineingetragene Ichheit als eine von Ewigkeit her bestehende anerkennt, so versteht es sich von selbst, dass bei seinem Anlangen in das Stadium des Vernunft-Lebens die in den Kosmos als Ichheit hineingelegte höchst sittliche Vernunft ihm als eine ewige gilt; und das ist die pantheistische Gottheit: die im Kosmos als sittliche Weltordnung sich manifestirende ewige Vernunft.

Wie bereits erwähnt, ist diesem für die Philosophie und Theosophie gleich hochwichtigen Thema ein besonderes Capitel von uns zugedacht, wo wir auf das von uns hier in Kürze

Gesagte noch einmal zurückkommen werden. Soweit es jedoch zur Lösung der Aufgabe beiträgt, die wir bei Beginn dieser Darlegung uns gestellt, der Bekämpfung des Dualismus, sei hier nur noch bemerkt, dass demselben durch den Pantheismus ein völliges Ende bereitet ist. Es giebt keine zwei verschiedene Welten, sondern es ist nur eine materielle Welt, die aber von der Vernunft ganz durchdrungen ist und deren noch so kleines Theilchen, je nach der Stufe, die es seiner organischen Ausbildung nach im Universum einnimmt, eine mehr oder weniger erwachte Vernunft in sich trägt. Es giebt keine zwei verschiedenen Dinge. Denn die Verschiedenheit liegt in dem Anderssein der Wesenheit, und wir können von einer Verschiedenheit der Wesenheiten im Kosmos ebensowenig sprechen, als wir den Gliedmassen unseres Körpers oder den verschiedenen Thätigkeiten unserer Seele eine besondere Wesenheit zuschreiben könnten. So viele und so verschiedene Modalitäten und Accidenzen wir dem einem oder dem anderen Organe unseres Körperbaues auch zuschreiben wollten, fallen sie doch allesammt in den einen Begriff „Mensch“ zusammen, welcher Begriff ihre Wesenheit ausmacht; so verschieden auch die einzelnen Thätigkeiten unserer Seele erscheinen mögen, bleiben sie doch nur Erscheinungen an der Seele, Modalitäten und Accidenzen derselben; so reduciren sich auch alle Erscheinungen, die unserer Wahrnehmung und unseren Begriffen nach als ganz verschieden erscheinen, doch nur auf den einen Begriff einer kosmischen Weltordnung, die wieder nichts anderes ist als Aeusserung einer Weltenseele, nichts enthält als die Modalitäten und Accidenzen einer ewigen Vernunft.

Wenn wir daher die Welt als etwas Stoffliches, dem eine bewegende und gestaltende Kraft innewohnt, auffassen und unsere Auffassung selbst, d. h. die uns innewohnende Fähigkeit, die Bewegung wahrzunehmen und die Gestaltungen begrifflich zu unterscheiden, noch als drittes, für sich bestehendes Intellectuelles nennen wollten, wäre das nach der pantheistischen Gottes- und Weltanschauung ein Irrthum. Denn da ist das Intellectuelle in uns nichts anderes als ein Theil der ewigen Vernunft, die zugleich bewegende und gestaltende Kraft ist

und der gegenüber wieder alle Stofflichkeit nur als Ding erscheint, als ein im Laufe der Gestaltungen ganz belanglos Entstandenes, etwa so wie wieder der Kosmos selbst nur als ganz belangloses Ding erscheint dem monotheistischen Gotte gegenüber, wie wir dies weiter bei der monotheistischen Gottes- und Weltanschauung darzulegen Gelegenheit haben werden. Kaum zwei von einander völlig verschiedene Zustände giebt es, wie es der Zustand der Activität und der der Passivität, ist, sondern sie fliessen in einander und aus einander, ersetzen und ergänzen sich gegenseitig nach dem bereits von uns angeführten Dichter-Worte: „sie scheinen zu schieben und werden geschoben". Wir denken die Gottheit und das Denkende in uns ist Gottheit; ja, wir könnten die Gottheit unmöglich denken, wenn in unseren Denkvermögen nicht etwas Göttliches läge, wenn nicht zwischen unserem denkenden Ich und der Ichheit Gottes eine Verwandtschaft obwaltete, ähnlich der Verwandtschaft unseres Auges mit dem Lichte und sich vollkommen denkend nach dem von uns bei Beginn des Buches gethanen Ausspruch: „Wir werden unseres Daseins uns bewusst, weil wir Daseiendes wahrnehmen" (weil wir zum Dasein gehören).

„Umgekehrt wieder muss nach dem hier Gesagten auch unser Denken im Denken der Gottheit, im göttlichen Denken liegen, und sollten auch weiter Dinge, die nicht denkfähig sind, nicht zu denken vermögen, auch für uns undenkbar sein!" — So dürfte der Einwand gegen meine Darlegung lauten.

Dem ist es aber nicht so. Wir denken nicht die Dinge selbst, können sie auch nicht denken, weil die Dinge etwas Concretes, Materielles sind, unser Denken dagegen ein unmaterielles, abstractes ist, und es daher an einem Bindemittel fehlt zur Herstellung der Einheit, zu der für die Richtigkeit unserer Auffassung der Dinge so nothwendigen Verschmelzung zweier heterogenen Elemente. Aber wir denken nicht die Dinge selbst, sondern werden dieselben bloss gewahr, umfassen dasjenige, was materiell an ihnen ist, mittelst unserer Sinnesorgane, dasjenige, was unsere materielle Seite ist, bilden aber dann aus dem, was nicht eng verbunden mit der Materie und Nothwendigkeit derselben ist, aus den Modalitäten und

Accidenzen der concreten Dinge, ein Abstructum, welches sich dann erst verschmilzt mit unserem abstracten Denken.

Auf diese Weise gelangen wir zur Kenntniss der Dinge, indem wir sie nämlich zunächst mittelst unserer Sinne umfassen, deren Modalitäten und Accidenzen, d. h. was im Vergleiche mit allen übrigen Dingen ihnen eigen ist und welches die zwischen ihnen obwaltenden Beziehungen sind, zusammenfassen und sie in ihrer Summe als ein Abstractes mit unserem abstracten Denken verschmelzen. Das alles lässt sich gut sagen bei einem Einzeldinge, das wir aus einer Vielheit der Dinge herausnehmen; nicht so beim Kosmos, der Totalität aller Dinge, dem kein Anderes gegenübersteht und bei dem sich daher ein besonders ihm zukommendes Merkmal, eine nur ihm eigne Modalität, oder eigne Accidenz, irgend ein Thun oder Lassen, eine Beziehung zu einem Anderen nicht nachweisen lässt. Wenn wir daher nichtsdestoweniger aus dem Kosmos ein Abstractum uns bilden und es zu denken vermögen, kann das nur von der Identität unseres Denkens mit jenem Abstractum des Kosmos selbst herrühren; d. h. wie wir gesagt haben, wir vermögen die Gottheit nur darum zu denken, weil unser Denken ein Theil dieser Gottheit ist und weil das abstract Menschliche, dasjenige, was die Wesenheit des Menschen ausmacht, die Seele, im göttlichen Denken liegt.

Das wichtigste und zugleich wunderbarste unsre Sinnesorgane ist das Auge. Die Wichtigkeit liegt darin, dass wir durch dasselbe die Welt in uns aufnehmen, weshalb auch beim Scheiden aus der Welt, im harten Todeskampfe, sich das Auge zuletzt und am schwersten schliesst. Ebenso schützen wir instinctiv vor Allem das Auge, wenn unser Körper, der Complex unserer Sinnesorgane, von der Gefahr einer Verletzung bedroht ist, und wenden, wenn wir der Gefahr schon nicht entgehen können, es weg, etwa wie der Strauss, der auf seiner Flucht, wenn er auf kein Entkommen mehr hofft, den Kopf in den Sand steckt. Und sollte jemand in den Verlust eines seiner Sinnesorgane sich schon ergeben müssen, glaube ich im Namen eines jeden Menschen zu sprechen, wenn ich sage, dass er in den Verlust eines jeden anderen Organes sich

leichter ergeben werde, als in den seines Sehorganes. Es ist dies eben, weil mit dem Erlöschen des Augenlichtes die Reize der Welt für uns erloschen scheinen und als wäre mit dem Verluste des Auges sie ganz für uns verloren gegangen. Ist nun das Auge schon wichtig, weil wir mittelst desselben die äussere Welt mit dem ganzen Inhalte ihrer Reize und ihrer Ichheit sehen und in uns aufnehmen, so ist dasselbe noch wichtiger und zugleich auch wunderbarer, weil wir durch dasselbe die innere Welt des Sehenden mit dem ganzen Inhalte ihrer Gefühle und Empfindung zu durchschauen vermögen, weshalb man das Auge gewöhnlich als das Fenster der Seele bezeichnet. Ich sage „wunderbar", ja, höchst wunderbar. Denn mag es auch der Ophthalmologie gelungen sein, uns mit Hilfe der Optik die Vorgänge ganz begreiflich zu machen, wie die Eindrücke des Objectes mittelst der in der „Linse" gebrochenen Lichtstrahlen auf der „Netzhaut" sich abdrücken und der ganze Hergang kein anderer sei, als der beim Gewahrwerden eines Bildes durch die „camera obscura", so ist das Alles ganz richtig und auch gut begreiflich, soweit es sich auf die Oberfläche des Objectes beschränkt, auf Form, Farbe und alles Andere, was seiner Beschaffenheit nach geeignet ist, den Aether in Schwingungen zu versetzen und Lichtstrahlen zu erzeugen, wie das nur durch ein stoffliches Agens möglich ist. Kann aber das ganze Immaterielle, wie es Gedanken, Gefühle und Empfindungen sind, ebenfalls als ein solches Agens angesehen werden, und wie ist es möglich, dass der Reflex derselben, die so tief im Inneren des Sehenden liegen, an uns gelangt? Es wäre denn, der Gedanke selbst wirke als Kraft, ähnlich der göttlichen Vernunft, welche nach der pantheistischen Gottes- und Weltanschauung bewegende und gestaltende Kraft im Kosmos ist.

So malt im Auge sich uns der ganze Mensch ab, und zeugt es von einer besonderen Fertigkeit des Künstlers, wenn er es vermag, mit bloss materiellen, leblosen Mitteln, wie es Pinsel und Tusche sind, uns ein solch psychisch belebtes Auge darzustellen. Denn während der Maler es nur mit Dingen

oder dem von der Natur ihm vorgelegten Bilde zu thun hat und den Forderungen der Kunst vollkommen genügt, wenn es ihm gelungen, den aus diesen Vorlagen genommenen Eindruck in seinem Kunstwerke zum Ausdruck gebracht zu haben; während der Maler im Allgemeinen, sei es, dass sein Bild ein Abbild, die Veranschaulichung einer ausser ihm befindlichen Idee, sei es, dass es ein Phantasie-Gemälde, die Darstellung des in ihm selbst befindlichen Bildes ist, es nur mit der Aussenwelt und seiner eignen Innenwelt zu thun hat, hat der specialistische Physiognomie-Maler es mit einer tief verschleierten Innenwelt zu thun, muss die Vorlage, das Vorbild für seine Abbildung für sein Kunstwerk, aus den Tiefen fremden Gemüthes herausholen, ja, muss sein Kunstwerk selbst zum Künstler machen, der es vermag, jene tief gelegene Welt in seinem Auge zum Aus- und Abdruck zu bringen. In dieser seiner vollendeten Lebendigkeit ist das Auge ein bewegliches, geschlossenes und offenes zugleich; offen für den, der es anschaut, und geschlossen für den, der es nicht anschaut, gerichtet stets nach jener Seite hin, von der aus man es anschaut: und ein solches Auge im grossen Kunstwerke, im Kosmos ist — die Gottheit.

Die erste und unabweisbare Forderung, die wir an die Malerei stellen und mit welcher sie anfängt Kunst zu sein, ist die Aehnlichkeit, die möglichst treue Wiedergabe der Vorlage und des Gedankens, dessen Inhalt wir zur Veranschaulichung bringen, zum Gedanken des Beschauers machen wollen, und ihre Vollendung feiert die Kunst, da wo sie nicht mehr mit der Hand, sondern mit dem Gedanken malt. Hätte Raphael, während er an einen Menschen dachte, einen Bären malen wollen, so wäre das Bild ein Mensch geworden. Solch eine fertige Künstlerin ist die Natur, die ihre Bilder in vollkommener Aehnlichkeit ausführt, den in ihr ruhenden Gedanken unmittelbar in das Denken des Beschauers ausschüttet und ihn mitempfinden lässt, was an Empfindungen in ihr liegt. Im menschlichen Auge malt sie nichts, als was im menschlichen Innern verborgen ist, malt es aber treu, und durch das Auge im Kosmos ergiesst unmittelbar sich das All mit der ganzen

Fülle seiner Erscheinungen in unser Vorstellungsvermögen, aber treu, ohne jeden Beisatz, ohne den geringsten Zusatz. Und das ist es, warum wir jenes Auge im Kosmos mit dem abstracten Namen „Gottheit“ bezeichnen, nicht aber, wie man für dieses höchste Wesen gewöhnlich den Namen „Gott“ gebraucht.

Denn was ist das Abstractum Anderes als die Darstellung eines concreten Gegenstandes seinen Hauptmerkmalen nach, als bildlicher Grundriss? Das Abstractum oder der Hauptbegriff, den wir uns von einem Gegenstande seiner Beschaffenheit (Modalität) und seinen Eigenschaften (Accidenzen) nach machen, kommt ziemlich den sogen. Platonischen Ideen gleich, über die wir weiter, bei Behandlung der griechischen Philosophie ausführlich zu sprechen Gelegenheit haben werden. Diese Ideen sollen nach Plato Urbilder der materiellen Dinge sein und Wesenheit derselben. Das Verhältniss Beider, der Ideen beziehungsweise des abstracten Begriffes, zu den materiell concreten Dingen ist sonach dasselbe, wie des bildlichen Umrisses zu dem ausgeführten Bilde, mit dem Unterschiede nur, dass dort die Idee oder das Abstractum mit Materie, hier, der Umriss mit Farbe ausgeführt wird, was aber doch auf Eines und dasselbe hinausläuft, da die Materie Farbe hat und die Farbe ein Materielles ist. Es bleibt sich auch gleich, ob ich sage: „die Idee war da und wurde dann erst in der Materie, die Zeichnung des Urbildes war da und wurde dann erst in Farbe ausgeführt“, oder ob ich umgekehrt sage: „das materielle concrete Ding und das fertige Tonbild waren da und wurden später erst ihren Hauptzügen nach skizzirt.“ Im ersten Falle ist es die Verkörperung, der Umsatz der Idee in Materielles, im zweiten die Veranschaulichung des Dinges, der Umsatz des Materiellen in einen Gedanken. In keinem dieser Fälle darf die Congruenz, vielweniger die Aehnlichkeit gestört sein; das Farbenbild darf kein Moment aufweisen, das nicht schon andeutungsweise im Entwurfe liegt, und die vom Bilde aufgenommene Skizze nichts weglassen von dem, was als Gedanke und Lebendigkeit aus dem Farbenbilde hervorleuchtet. Das-

selbe Verhältniss herrscht zwischen dem idealen Abstractum und dem materiellen Concreten; das Eine darf nichts an wirklichen Merkmalen, an Modalitäten und Accidenzen, mehr oder weniger haben als das Andere, und die Richtigkeit beider wird nur nach ihrer Congruenz, oder wenigstens nach ihrer Aehnlichkeit bemessen. So sind sie Beide, die Idee oder das Abstractum und das Reale und das concrete Ding an einander gebunden und von einander bedingt, stehen in correlativer Beziehung, wie unser Erkenntnissvermögen überhaupt sich nur aus dem Entgegenhalten und dem Vergleiche zweier Dinge, aus der Correlation, erbaut, gleichviel ob wir einen Unterschied, ob wir eine Aehnlichkeit erkennen, oder aber, wie es hier der Fall ist, ob wir auf eine Identität der Wesenheit daraus schliessen: immer und immer bleibt die Correlation Bedingung für unsere Erkenntniss, und besteht im vorliegenden Falle das Abstractum für uns als solches und als Wesenheit, weil wir ein Zweites ihm gegenüberhalten, ein Concretes, aus dessen Modalitäten und Accidenzen es sich zusammenstellt.

Ein solcher correlativer Begriff ist für unser Erkenntnissvermögen die pantheistische Gottheit, die nur für uns da ist und zu der wir uns bekennen, weil sie das Abstractum oder das Urbild, mithin Wesenheit des Kosmos ist, den wir kennen. Haben wir nun unsere Vernunft nach der Ordnung im Kosmos gebildet, gilt die Unveränderlichkeit dieser Ordnung uns als etwas Sittliches und erkennen wir den Kosmos als das Allein-Vollkommene, weil wir ausser ihm kein Zweites kennen, in welchem diese sittliche Ordnung in so grossem Umfange sich vollzöge, dann ist für uns die Gottheit, die wir als Urbild und Wesenheit des Kosmos erkannt, höchste Vernunft, höchste sittliche Weltordnung, eine höchste Vollkommenheit. Was immer wir daher dieser Gottheit zuschreiben wollten, ohne dass wir es in der kosmischen Ordnung nachweisen könnten, oder wenn es gar dieser Ordnung zuwiderliefe, wäre eine Verringerung der göttlichen Vollkommenheit und eine Störung der Aehnlichkeit, die nach unserer Voraussetzung zwischen dem Ur- und Abbilde, bezieh. zwischen der abstracten Gottheit und dem concreten Kosmos bestehen muss.

So beispielsweise wissen wir vom Kosmos, dass er unendlich in Zeit und Raum ist. Zeitliche Unendlichkeit ist aber noch nicht Ewigkeit, räumliche Unendlichkeit noch nicht so viel wie Alleinheit, Einzig-Sein. Denn „Unendlichkeit" ist nur Negation, „es ist nicht endlich, es giebt kein Zweites" ausser ihm; Negationen aber können unmöglich als Modalitäten oder Accidenzen gebraucht werden, die nur dasjenige angeben, was das concrete Ding ja ist oder was es ja thut. Da nun aber das Abstractum sich nur aus den Modalitäten und Accidenzen des Concreten zusammengestellt, wäre es ein Widerspruch, wenn wir der pantheistischen Gottheit Ewigkeit und Alleinheit zuschreiben und sagen wollten, sie sei ewig und einzig, da sie nur das Abstractum des Kosmos ist, dem wir diese Modalitäten und Accidenzen nicht zuschreiben können. Nach weniger aber können wir von ihr aussagen, dass sie barmherzig ist. Denn unter „Barmherzigkeit", wie wir sie von einem höheren und höchsten Wesen erwarten, verstehen wir nicht das Mitfühlen unseres Schmerzes allein, sondern und auch den Willen und die Macht, den Schmerz von uns abzuwenden; das können wir aber von der pantheistischen Gottheit unmöglich erwarten, müssten entweder die Gottheit zerstörten oder die Zerstörung unserer Erwartung voraussehen, d. h. wir wären Narren, wenn wir noch diese Erwartungen hegten.

Denn die Natur ist unbarmherzig und kann nicht barmherzig sein, weil sie aus ewiger Zerstörung sich erbaut, und jede Zerstörung eine momentane Hemmung, jede Hemmung ein momentaner Schmerz ist. Und das ist der auf Grund des Pantheismus sich erhebende grosse stoische Gedanke, welcher das All als ein harmonisches Ganze auffasst. Wie nun in der musikalischen Harmonie, in dem Zusammenklange vieler Töne, manche Töne vorkommen, die uns weniger sympathisch sind und nur durch ihr Aufgehen in das Ganze melodisch angenehm uns berühren, so haben wir auch die Welt in ihrer Ganzheit zu empfinden, uns über manchen Miston und Schmerz in derselben hinwegsetzend, sowie nach dieser Anschauung des Einzelwesen keinen anderen Werth hat, als denjenigen, den seine

Stellung im und zum Ganzen ihm giebt, der einzelne Mensch den Zweck seines Daseins nur in dem erfüllt, was er der ganzen Menschheit leistet. Wenn daher Gott, bezieh. die pantheistische Gottheit barmherzig sein sollte, wäre sie gegen die Harmonie, gegen das, was das Leben im Kosmos ausmacht, müsste daher, wie das materielle Universum, d. h. der Kosmos, ohne Harmonie leblos sein.

Und das ist der Unterschied zwischen der Gottheit, der wir keine Beschaffenheit, keine Eigenschaft (Modalität und Accidenz) zuschreiben können, als sie mit dem Kosmos verträglich sind, und zwischen Gott, dem wir Attribute zuschreiben können, d. h. Modalitäten und Accidenzen, die im Bedürfnisse unseres Gemüthes liegen und die wir uns selbst bilden ohne jeden Hinblick auf ein materiell Concretes und ohne jede Rücksicht darauf, ob sie mit dem Begriffe, den wir vom Kosmos haben, vereinbar sind oder nicht.

Denn unter der Bezeichnung Gott, wie wir sie für das höchste vollkommene Wesen gebrauchen, verstehen wir den persönlichen Gott, und zwar das Wort „persönlich“ in dem Sinne, wie die philosophischen Dogmatiker das lateinische „persona“ als zusammengesetzt aus den Worten per se una „Etwas, das eine Einheit für sich bildet“, denken; also ein höchstes Wesen, das unabhängig von jedem Anderen ist, ausser aller äusseren Wechselbeziehung, durch welche mit Aenderung des anderen Wesens auch seine Wesenheit gewechselt werden könnte, also ausser aller Corralation mit dem Kosmos und daher (weil nämlich unser Erkenntnissvermögen nur nach den correlativen Begriffen oder Dingen und des Kosmos gebildet ist) auch über unser Erkenntnissvermögen steht.

Wir werden uns des Unterschiedes zwischen der „Gottheit und dem Gotte“ klarer werden, wenn wir die von ihnen beherrschten Welten als zwei auf verschiedenen Regierungsprinzipien, auf dem republicanischen und monarchischen, erbaute Staaten vorstellen. In dem auf republicanischen Prinzipe beruhenden Staate ist das Staatsoberhaupt nichts weiter als die

Signatur des Volkswillens, als das Siegel zur Sanctionirung der heiligen und unverbrüchlichen Gesetze, dem, bei strenger Durchführung des Prinzipes, kaum das Begnadigungsrecht zusteht. Ist Einer von der Natur zum Tode verurtheilt, kann ihn die Gottheit nicht retten, und sollte diese eine Neuerung wollen, die nicht in der gesetzlichen Ordnung des Kosmos vorgeschrieben ist, ist ihr Wille ohnmächtig. Anders der Gott der nach monarchischen Prinzipien regierten Welt. Es ist das zwar noch nicht der eigentliche monotheistische Gott, wie ihn das alte Hebräerthum der Menschheit gegeben, der mächtige, allgewaltige Gott, dessen Wille Gesetz ist, vor dem die Natur sich beugen muss und dem gegenüber der ganze Kosmos nur „der Tropfen am Eimer“, nichts, als ein „Stäubchen in der Wagschale“ ist; aber er ist doch König, dem das Begnadigungsrecht zusteht, der uns anhört, wenn wir ihn anrufen, der auf unser Bitten regnen lässt, wenn auch die coelestischen und tellurischen Bedingungen dagegen sind, und der auf unser inbrünstiges Flehen unsere Theuren und Lieben wieder gesunden lässt, wenn auch der Organismus zerstört und die Lebensquelle versiegt ist. Das ist der Gott, wie ihn die Menschen wünschen, und wie er der Menschheit noththut; ein freier barmherziger Gott, der seine für unser Erkenntnissvermögen unerfassliche Wesenheit für sich hat, frei von und hoch über der unbarmherzigen Natur steht.

Wie nun die pantheistische Gottheit, als Resultierende zweier Componenten, eine unfreie, bloss an das Vorhandene gebundene ist, weil der eine der beiden Componenten, die Vernunft, nicht frei ist und nur aus Gegebenem, aus positivem Wissen, sich erbaut, so erscheint der persönliche Gott, als Resultirende von Gemüth und Geist, frei, weil der Component Geist frei ist. Daher rührt auch die unauflösliche Verknüpfung des Gottesgedankens, der Vorstellung von einem Gotte, mit jener einer idealen Welt, mit Seligkeit. Denn Hoffen, Wünschen, Sehnen und welches immer die möglicherweise und in der Zukunft erst zur Verwirklichung kommenden Regungen in uns sind, sie haben allesammt ihren Ursprung in unserem

Gemüthe. Mag dieses nun auch sein eigentliches Wesen, die Ichheit, in die Vernunft hineinlegen und sagen, dieselbe sei die Gottheit, so vermag es doch nicht das Wesen derselben umzuformen und in sie etwas hineinzulegen, was der Zukunft angehört, da sie es nur mit dem aus der Vergangenheit ihr Vorliegenden zu thun hat. Durch seine Verbindung mit dem Geiste gelingt es erst dem Gemüthe seine Regungen zur Geltung zu bringen. Ist es doch, wie wir eben gezeigt haben, Wesenheit des Geistes, dass er weiterschafft, dass er nicht, wie die Vernunft, nur das in der Vergangenheit Gelegene erfasst, sondern auch die Zukunft in sich umfasst, in welche er nach Muster des Geschaffenen neue Schöpfungen hineinträgt.

In diesen Schöpfungen des Geistes in seiner Verbindung mit dem Gemüthe gehören zunächst die Ideale, Zukunftsgebilde des Höchstersehnten nach dem Vorbilde des in der Schöpfung gelegenen Höchstvollkommnen; und zwar ist es das Gemüth, aus welchem der Geist das Element des Sehnen holt, und die Vernunft, nach welcher er den Begriff der Vollkommenheit construirt. Was wünscht aber das Gemüth sehnlicher als das Mitgefühl eines vollkommenen Wesens und die Fortdauer seiner Ichheit, und was könnte die Vernunft dazu Vollkommeneres bieten, als ein Wesen in dessen Macht es liegt, jeglichen Schmerz von uns abzuwenden, und wo ist die Fortdauer eine mehr gesicherte, vollkommenere, als da wo aller Wechsel aufhört und der Tod seine Macht verloren hat? So bestehen für den Menschen als höchste Ideale Gott und ewige Seligkeit.

„Und weiter gar nichts? — Gott und Seligkeit sollten nichts sonst sein, als das von der Vernunft bloss geduldete Gebilde unserer Sehnsucht?“ So höre ich die mit Entsetzen und Staunen an mich vorwurfsvoll gerichtete Frage.

So aber war's nicht gemeint, sondern es soll hier nur gezeigt sein, wie unser Denken sich heranbildet vom blossen Erkennen der concreten materiellen Dinge durch die sinnliche

Wahrnehmung bis zur Erkenntniss der höchsten Abstraction durch den Geist. Haben wir doch den Geist als jene freie Vernunft dargestellt, durch welche die Natur den inneren Ausbau des Kosmos durch Verfeinerung, Vervielfältigung und allseitige Verwerthung der Kräfte ebenso unablässig fortsetzt, als sie fortwährend am äusseren Ausbau desselben thätig ist durch Ansetzen neuer Welten. Kennen wir aber schon all die Welten, welche die Natur bereits im unendlichen Raume abgesetzt hat, und ist unser Auge schon an den Merkstein angekommen, wo die Schöpfung stille steht? Zeigen uns nicht täglich neue Erfindungen, dass wir noch nicht an das Ende alles geistigen Schaffens angelangt sind, und haben wir die Gewissheit, dass die Denkform, wie sie im Geiste sich uns offenbart, schon die höchste und ganz vollendete sei, dass es vielmehr nicht noch eine andere Art des Denkens giebt, durch welche wir zum Begreifen so vieler heute uns noch unbegreiflicher Erscheinungen gelangen?

Der Geist ist am inneren Ausbau dieser Welt thätig, weil er vom Schöpfungsdrange der Natur dazu getrieben ist, und seine Schöpfungen bewährten sich uns als gut, weil er von dem beobachtenden Auge der Vernunft dabei geleitet war. Er ersann Neues, weil er es empfand, und er hätte es nie empfunden, wenn er nicht ein gewisses Anrecht darauf gehabt hätte, sowenig wie wir irgend ein concretes Ding oder dessen Vorhandensein empfinden können, wenn wir nicht in einer Beziehung zu demselben stehen. Und so strebt der menschliche Geist unermüdet weiter, fühlt sich stets in Berührung mit Höherem, wird von rastlos-ewigem Sehnen zur Ahnung eines Ideales getrieben, das die Ewigkeit selbst und wandellose Kraft ist. — Ob diesem Ideale eine Wirklichkeit entspricht, ob unser Sehnen nach demselben eine Berührung ist, die sich für unsere Angehörigkeit an dasselbe verbürgt, ob jener höchsten Abstraction ein Persönlich-Concretes zu Grunde liegt: diese und noch viele andere derartige Fragen mit „Ja“ oder „Nein“ zu beantworten das ist — Sache des Glaubens.

Freilich erwarten wir von einer wissenschaftlichen Untersuchung mehr als den blossen Hinweis auf Glauben, und ist jeder Leser berechtigt an den Autor die Frage zu stellen: Glaubst du, oder glaubst du nicht? In diesem Falle hätte auch er keine andere Antwort als jene, welche Goethe seinem Faust in den Mund legt:

„— — Wer darf sagen:
Ich glaub' an Gott?
— — — — — — — —
Wer darf ihn nennen,
Und wer bekennen:
Ich glaub' ihn.
Wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen: ich glaub' ihn nicht?" etc.

Wohl werden wir im Schwunge jener erhabenen Dichtung über Manches hingetragen, das beim ruhigen Gedankengange uns anstössig erscheint, und vom Flügel-Schlage dieser tief empfundenen Poesie wird mancher Zweifel in uns niedergehalten. Doch glaube ich annehmen zu dürfen, es hätte der tiefste pantheistische Denker, Spinoza, falls er darum befragt worden wäre, ebenfalls keine andere Antwort gehabt, als sie hier der grosse pantheistische Dichter von dem strebenden Forschergeiste aussprechen lässt.

Denn Beide, der jüdische Denker Spinoza wie der christliche Dichter Goethe, hatten sie eine fromme, gemüthsvolle Mutter, die ihnen ebenso viel Gemüth und mit ihm Liebe zu Gott einflösste, als sie ihre geistige Begabung und sorgfältige Erziehung in das Reich freien Forschens hinübertrug; und für solche Beanlagung eignet sich am besten der Pantheismus, in welchem die Vernunft als Ausdruck der kosmischen Weltbedingung zur Geltung kommt und von dem aus nur noch ein einziger Schritt zum reinen Monotheismus ist.

In dieser Weite des Pantheismus aber haben viele Anschauungen Raum, die weit von einander unterschieden sind,

je nachdem wir Gott als Subject und die kosmische Weltordnung, schlechthin die Natur, als Prädicat, oder umgekehrt, die Natur als Subject setzen, von der wir aussagen dass sie Gott sei. Ersteres thut das seiner Ichheit sich bewusste Gemüth, das auch im Kosmos eine ähnliche höchste Ichheit, Gott, voraussetzt, letzteres die Vernunft, welche erst aus dieser kosmischen Weltordnung zum Bewusstsein einer Ichheit gelangt und daher von ihr nur die Ichheit aussagt, Gott als Prädicat setzt.

Mehr als jede körperliche Beschaffenheit, die ganze Denkfähigkeit und alle sonstigen Beanlagungen, welche immer noch der Ausbildung bedürftig und auch bildungsfähig sind, ist das von uns ebenfalls in's Dasein mitgebrachte Gemüth ein weiches, formbares, aus welchem aber trotz dieser Formbarkeit und Weiche die von der Erziehung ihm gegebenen Eindrücke unverwischbar sind. Ich zweifle sehr und trage kein Bedenken den Zweifel auszusprechen, dass jemals Einer zum crassen Materialisten, der nichts glaubt, als was er mit dem Auge begucken, mit der Nase beschnüffeln und mit der Hand betasten kann, dass einer zum selbstsüchtigen Realisten werden kann, für den Alles nur das ist, wozu der Gebrauch es macht, wenn nicht in frühester Kindheit durch die Erziehung ihnen die Richtung dahin gegeben worden wäre, wenn das Gemüth in ihnen eine sorgsamere Pflege genossen hätte. Das Gemüth ist etwas Pathetisches, das die Ausrufungszeichen im Schreiben liebt, im Denken schon empfindet und ohne dieselben seiner selbst sich nicht genügend bewusst und daher sich unbefriedigt fühlt. Möge nun das menschliche Denken als Vernunft in noch so hohe Regionen sich emporschwingen, um in einer erhabenen Weltordnung und in der Unverbrüchlichkeit des Naturgesetzes die Richtigkeit seiner bisherigen und die Richtung für seine spätere Denkweise darin klar zu erkennen, so wird der gemüthvolle Mensch doch immer noch das Bedürfniss in sich fühlen, in jene grosse Sternenschrift doch noch das grosse Ausrufungszeichen zu setzen — Gott. Nun ist aber der Pathos, wie alle anderen Seelenaffecte, ein

nicht zu allen Zeiten gleiches; und wie vermöchte ein Mensch, in welchem, wie es bei Spinoza der Fall ist, Vernunft und Gemüth in so gleich hohem Grade ausgebildet sind, wie vermöchte überhaupt ein noch so tiefer Denker, wenn einmal der Gottesgedanke und die Liebe zu Gott in ihm gelebt haben, bestimmt und für alle wechselnde Zeit sich aussprechen: ich glaube, ich glaube nicht?

So waren in der Erziehung und der Gemüthsbildung schon die Grundzüge zu dem ganzen Gedankenbilde jener an Forschungsgeist und religiöser Poesie gleich grosser Männer. Und so wird es immer bleiben, so lange das Weib ein Gemüthswesen bescheidener Einfachheit und frommer Sittsamkeit bleiben wird, das, als Mutter, dem Lieblinge ihres Herzens Gemüth und mit diesem den Gottesgedanken und religiöse Weihe einflössen wird. Sollte aber die Frau die in unserer Zeit eingeschlagene Richtung weiter verfolgen, sollte sie über die ihr von der Natur angewiesene Grenze des Gemüthslebens hinaus in das weite Reich der freien Forschung, sollte sie, mit Hintenansetzung des eignen Hauses und ihres stillen und bescheidenen Waltens in demselben, philosophische Hörsäle, anatomische Institute und sonst die geräuschvolle Oeffentlichkeit belangende Wissensphären besuchen, dann wehe der Menschheit; denn — sie hat keinen Gott mehr.

Capitel 13.

(Geschichte und Probleme des menschlichen Denkens.)

Alles was da ist, hat seine Geschichte, alles, was für seine Erhaltung im Dasein selbst thätig sein muss, hat seine Probleme. Alles, was da ist, ist ein Gewordenes, sei es ein Etwas, das aus Nichts geworden, sei es, dass aus einem bereits vorhandenen unbestimmten Etwas ein bestimmtes geworden; immer dankt es sein Dasein einem Geschehen und hat seine Geschichte. Auch die Pflanze, auch der Stein, sie haben ihre Geschichte, die aber ihnen nicht ganz eigen, sondern nur ein Theil der Erdgeschichte, beziehentlich der Erde ist, an die

sie mit ihrem Dasein gebunden sind, und mit der sie auch ihr Dasein theilen. Denn, und einen Besitz sein eigen nennen zu können, gehört eine Selbstheit, Wille und Willensbestimmung; und da der Stein und die Pflanze eine solche nicht besitzen, können sie keinen Besitz als einen ausschliesslich eignen bezeichnen. Erst das Thier, welches eine solche Selbstheit besitzt und mit seinem Dasein nicht an einen bestimmten Ort dieser Erde gebunden ist, hat seine eigene Geschichte; während der Mensch, der in einem noch höheren Besitze von Willensfreiheit und Selbstbestimmung sich befindet, nicht nur seine eigne Geschichte, die Weltgeschichte, hat, sondern auch sich Mitbegründer der ganzen Naturgeschichte nennen darf.

In dem Sätze „was selbst für seine Erhaltung im Dasein thätig sein muss, hat seine Probleme“ ist als erstes Problem ausgesprochen das der Selbsterhaltung, jene auch dem Thiere zukommende Willensbestimmung oder freies Denken, das dahin geht, die Bedingung zu erfüllen, mit anderen Worten, die Aufgabe zu lösen, welche uns vom Dasein, beziehungsweise von der Erhaltung in demselben gestellt wird. Diese Erhaltung ist zweifacher Art: a) die Erhaltung des Individuums durch Nahrung, b) die Erhaltung der Gattung durch Fortpflanzung. Wohl sehen wir oft Thiere derselben Gattung sich untereinander zerfleischen, sei es, dass sie vom Zorne, von Eifersucht oder von einer anderen Leidenschaft dazu angetrieben sind; doch wird in der Regel kein Thier vom Fleische derselben Gattung sich nähren, und der Wolf wird trotz seiner Gefrässigkeit nur bei allergrösstem Hunger das Fleisch eines Hundes, das eines Fuchses oder sonst zur Hundefamilie gehörigen Thieres berühren, so wenig wie der Löwe das Fleisch einer Katze oder dasjenige eines zu seiner Katzenfamilie gehörigen Thieres verzehren wird. Denn beim Thiere steht das Individuum innerhalb der Gattung, d. h. es ragt die Individualität des Thieres und daher auch der Trieb zur Erhaltung dieser Individualität nicht über den Begattungstrieb und das Streben sich in der Gattung zu erhalten hinaus, so

dass die beiden Erhaltungstriebe sich paralysiren und das Thier es verschmähen wird zur Erhaltung seiner Individualität durch Nahrung das Fleisch vom Thiere seiner Gattung dazu zu benutzen.

Mit dem Menschen erst gelangt die Individualität zu einer Praevalenz, bestehend in der sexuellen Scham; und der auf der niedrigsten Stufe menschlicher Entwickelung stehende Kannibale wird sich voller Seelenruhe delectiren an dem Braten, den er aus dem Fleische des geschlachteten Gastes oder Freundes bereitet, wird aber bei diesem wilden Schmause es doch nicht unterlassen, seine Schamtheile bedeckt zu halten; ein Beweis für die von uns oben ausgesprochene Meinung, dasjenige, was den Menschen zum Menschen macht, die Ethik, nehme schon im einzelnen und alleinstehenden Menschen seinen Anfang, ohne jede gesellige Beziehung zu den anderen Mitmenschen, wie es die Liebe, die Gerechtigkeit sind, die man gewöhnlich als Grundzüge der Ethik anzusehen geneigt ist.

Einen noch grösseren Aufschwung gewinnt das menschliche Denken und mit ihm auch die Bedeutung der menschlichen Individualität darin, dass der Mensch Gedanken denkt und dass er sich Vorstellungen machen kann, d. h. in seinem Ich eigne Individuen schaffen kann; während nämlich das Thier eingepfercht ist zwischen den engen Schranken des Daseins, zwischen Geburt und Tod, nichts als das concrete Ding und es nicht anders kennt, als es die Gegenwart ihm beleuchtet, während auf diese Weise das Denken des Thieres beschränkt und dunkel ist, ragt der Mensch mit seinem Denken über die Gegenwart und Zeit seines Daseins hinaus, er denkt mit jenen, die vor ihm gelebt, und lebt für jene, die nach hm denken werden: Leben und Denken der gesammten Menschheit, sie bilden ein einziges Ganzes, eine fortlaufende Kette durch Schrift- und andere Ueberlieferungszeichen. So denkt der Mensch Gedanken, jene nämlich, die Andere schon vor ihm gedacht haben, und da jene auch Dinge gedacht haben, muss er auch dieselben Dinge denken, und zwar ihren

Eigenschaften und ihrer Beschaffenheit nach (Accidenzen und Modalitäten) d. h. er muss abstract denken und sich Vorstellungen machen können. Dieses Vorstellungsvermögen, das sich im Verlaufe zum Geiste erweitert, setzt ihn in den Stand, sich beliebige abstracte Individuen zu denken, sowie er auch die concreten Dinge nicht nur in dem, was sie gegenwärtig sind, sondern auch das zu erkennen sucht, was sie früher waren und was sie später sein werden, woher sie sind wohin sie gehen und was dieser Gang aus dem einen in den anderen Zustand bewirkt.

So schritt der menschliche Geist fort von der Betrachtung concreter Einzeldinge zu derjenigen der ganzen Welt, deren Bildner und die Art, wie er sie gebildet, zu ergründen er sich zur Aufgabe gemacht. In der That sehen wir auch in der frühsten Speculation des Ostens beide Probleme, das theologische, wer der Bildner sei, und das kosmogonische, wie die Bildung geschah, neben einander einhergehen und innig mit einander verbunden; immer und immer aber ist es ein Gott, der sie gebildet, und ist der Bildungsgang überall den geologischen und klimatischen Verhältnissen angemessen, jenachdem sie in dem einen oder dem auderen Himmelsstriche sich sichtbarer machen, wo die Speculation mit der Lösung des Problemes sich beschäftigte.

Aber auch der Gott wurde, jenachdem der Kampf um das Dasein dem einen oder dem anderen Volke unter seinem Himmelsstriche ein härterer oder leichterer war, verschieden aufgefasst; da als gütiges Wesen, das mit Hymnen und durch Wohlleben gut gelaunt erhalten wird; dort als wilde Gewalt, die durch blutige Opfer gesättigt und milder gestimmt werden muss. Immer und überall stand ein Gott im Vordergrunde, hinter welchem der menschliche Geist, wenn auch mit riesiger Kraft und riesigem Erfolge, doch immer nur um die Lösung des alten und ersten Problemes sich mühete im Triebe um die Selbsterhaltung. Der reine Trieb nach Wissen, die Philosophie, wie man für diesen ganz selbstlosen Forschungsdrang ursprünglich die Bezeichnung hatte, tritt erst bei den Griechen

auf, womit aber durchaus immer noch nicht gesagt sein soll, dass die Forschungsresultate derselben die monumentalen geistigen Bauten des orientalischen Alterthumes ganz überragen.

Denn bei den Griechen — über die Wendung dieser Denk- und Vorstellungsweise werden wir weiter zu sprechen Gelegenheit haben — nimmt der Mensch mit seinem Geiste den ganzen Vordergrund der kosmischen Scenerie ein, und sind die Götter selbst nichts als grosse geistige Menschengestalten. Dieselben sind nicht Schöpfer sondern bloss Verweser der einzelnen Elemente, die zusammen unsere Welt ausmachen. Wie nun der Orient seine Cosmogonien phantastisch ausschmückt, um die Herstellungsweise der Welt durch einen Gott sich begreiflich zu machen, so greift in völliger Ungebundenheit die griechische Phantasie dahin, um eine Theogonie fertig zu bringen, in welcher die Herkunft, die Entstehungsweise der Götter selbst gezeigt wird. Die Welt jedoch hat ihre Entwickelung genommen ohne jedes Hinzuthun der Götter, und diesen Entwickelungsgang kennen zu lernen ist Wissensdrang der Griechen. Hierbei gehen dieselben aber auch ganz wissenschaftlich vor, nämlich sagen nur das, was sie aus der Erfahrung, nicht aber nach willkürlicher Eingebung einer freien Phantasie wissen.

Dieses Wissen kann aber nicht mit einem Male aus der Welt, dem Universum aller Dinge, sondern kann nur aus der Betrachtung geschöpft und allmälig (aus diesen vielen Dingen) gesammelt werden. Hatte man nämlich aus diesen vielen Dingen und den vielen wechselnden Erscheinungen jedes Einzelnen dieser Dinge etwas herausgefunden, das allen den Dingen gemein ist, und das bei allem Wechsel der Erscheinung bleibt, dann konnte man ganz richtig schliessen, dies sei das Prinzip aller Dinge, mit welchem auch die Summe derselben, die Welt, ihren Anfang genommen hat.

Das also, dieses Bleibende an allen Dingen, oder dieses Prinzip der Dinge als Anfang und Urgrund des ganzen Welt-

baues ausfindig zu machen, war das Problem, beziehungsweise erste Problem, dessen Lösung die von jedem Triebe der Selbsterhaltung freie Forschung, der blosse Wissensdrang, die Philosophie, sich zur Aufgabe gemacht.

Bevor es jedoch hier zum Abschlusse kam und man zu irgend einem Resultate gelangt war, um eine Kosmogonie zu construiren, trat für den forschenden Gedanken die Frage ein, ob jener Wechsel der Dinge wirklich bestehe, ob dies nicht vielmehr von einem unrichtigen Erkennen der Dinge unserseits herrühre, und waren es besonders die Eleaten, welche dieses Problem, beziehentlich die Lösung desselben als erste Bedingung aller Denkthätigkeit hinstellten, indem sie nachwiesen, dass unsere Auffassung der Dinge eine unrichtige sei, was, nachdem namentlich Heraklit den Fluss der Materie gezeigt, als unstreitbare Thatsache anerkannt war. Nicht um die Materie also haben wir uns zu kümmern, wenn wir das Wesen der Dinge wirklich erkennen wollen, als vielmehr um das, was sie thun oder leisten, welchem Zwecke sie dienen und welche Bedeutung sie abgesehen von der Materie für den Fortbestand der Welt haben: man könnte oder müsste vielmehr alles in dieser Welt nur abstracten Begriffen nach beurtheilen.

Die Sophistik aber blieb auch da nicht stehen und suchte nachzuweisen, dass unsere Beurtheilung selbst abstracter Begriffe eine irrige oder wenigstens nicht zuverlässige sei, und endlich verlor der Gedanke ganz und gar den Muth weiter zu denken; es trat die Skepsis ein, jene schwindlige Höhe der Philosophie, die schon mehr ein dumpfes Hinbrüten des Gedankens, als lichte Denkthätigkeit zu nennen war. Aus diesem Keime des Denkens, wie wir den Willen nannten, wuchs späterhin die praktische Philosophie hervor.

Man fragte sich nämlich, oder stellte es als Problem auf: Was haben wir zu wollen, damit die Bethätigung unseres Willens, unser Leben, ein gutes sei? Hatte nun die Philosophie in ihrem ersten Probleme die sinnlich wahrgenommene Aussenwelt vor sich, die sie kennen lernen wollte, so kehrte sich

hier die Philosophie nach der inneren Innenwelt, um wahrzunehmen, was ihr Verlangen sei, und wie dieses Verlangen, oder dieses Wollen zu unserer Befriedigung sich verwirklichen lasse; und ging damals die Philosophie von der Beobachtung aus, dass alle Dinge in ewigem Wechsel begriffen sind, wesshalb sie die Frage aufstellte, was Bleibendes und Ausdauerndes an ihnen, was ihre Wesenheit sei, so stellt sie heute das Problem auf, was unsere Wesenheit, was bleibend und dauernd in uns sei, da wir heute das, morgen ein Anderes wollen, da jetzt das uns befriedigt, dessen Verwirklichung uns früher als Leere in uns erschien und auch später vielleicht so erscheinen wird; was also der Inhalt unseres Lebens sei, und wie wir zu handeln haben, um dieses zweckmässig zu verwerthen.

An die Beantwortung dieser Frage oder an die Lösung des Problems traten Zwei, die später Begründer besonderer Schulen wurden: Epikur, der Begründer der Epikureischen Schule, und Zeno aus Kition, der in den Säulenhallen der Stoa gelehrt hat, von welcher dessen Schüler oder Bekenner zu seiner Lehre sich Stoiker nannten. Der Erstere, Epikur, geht, von dem alten Pythagoreischen Grundsatze aus, der Mensch sei das Maass der Dinge; schön oder gut, oder schön und gut zugleich ist nur das, was dem Menschen so erscheint, gleichviel ob es gestern in dieser Form ihm erschien, heute in dieser ihm erscheint und morgen in einer noch anderen ihm erscheinen wird; es ist seine Lust, die „Hedone“, die es dazu macht und deren Befriedigung der Inhalt unseres Lebens ist. Nicht er, nicht der Mensch also, verändert sich, denn in ihm ist immer die Hedone, die Lust zum Schönen und Guten — sondern das Schöne oder Gute verändert sich, wie sonst auch alle Dinge veränderlich sind. Der Andere, Zeno, jedoch geht ebenfalls von einem alten Grundsatze aus, welcher die Welt als Kosmos, als ein zierlich geordnetes Ganze betrachtet, zu dem auch der Mensch gehört, und das durch seinen Willen zu fördern Aufgabe des Menschen ist, dessen Wesenheit mit derjenigen des Kosmos unter Hintenansetzung alles Individuellen ganz zusammenfällt.

Mit den Trümmern des griechischen Reiches kam auch dieses letzte Sprühen griechischen Geistes an Rom, das in seiner verwogenen Sprache „aut Caesar aut nihil“ auch die beiden Systeme auf die äusserste Spitze trieb. Regte sich in der Hedone des Epikur noch ein idealer und ethischer Zug als Lust zum Schönen und Guten und Erhabenen, so sagt sein Nachfolger in Rom, Lucrez, es giebt nichts Schönes, es giebt nichts Gutes und es giebt nichts Erhabenes; es giebt nichts als Materie, eine hylische Masse, die kaum die Form angenommen, schon wieder in ihre Formlosigkeit zurücktaumelt, die also in ewiger Schwebe zwischen Leben und Tod steht; und, da jeder Tod ein Schmerz, nichts ist als ein Schmerzenspfuhl, und ihr momentanes Gebilde nichts als das Gepräge verzerrten Schmerzens ist, so „Carpe diem“, wie der Epikur- oder richtiger Lucrez'sche Horaz sich ausdrückt, „erfasse, was der Augenblick Dir bietet“, was Du aus diesem Schweben an Lebenslust erretten kannst; geniesse, was Du geniessen kannst, und dies Haschen nach Genuss sei Deine Aufgabe, Genuss ist der Werth Deines Lebens: Die Hedone in ihrer verächtlichsten Gestalt, eine crasse, geile, besudelte Metze. Anders Seneca. Dieser grosse Bürger Roms fordert von dem Weltbürger, dem Menschen, was die grossen römischen Feldherrn von ihren Heeren zu fordern und auch zu erlangen gewohnt waren: Todesverachtung, muthiges Ertragen jedes Schmerzes und Ausharren im Kampfe für die Idee einer Weltmacht. Und diese Weltmacht — es ist für Seneca die sittliche Weltordnung, zu der beizutragen Pflicht eines jeden Menschen sei und zu der beigetragen zu haben, ein für jeden ertragenen Schmerz lohnendes Bewusstsein sein müsse.

Beide Lehren, soweit sie auch von einander abstehen, dringen zugleich in das Blut und in das Fleisch des römischen Volkslebens und prägen sich daselbst in deutlich unverkennbaren Zügen aus; die Lehren des Lucrez in dem üppigen Wohlleben, in dem Luxus und dem zerstörenden Sinnengenusse, die des Seneca in tiefem Rechtssinne, in der Liebe zum Rechte und in dem eifrigen Bestreben, ein bleibendes Recht

zu schaffen. Das also ist das Problem Rom's, dessen Lösung die ganze Errungenschaft seiner Weltherrschaft war. [Hatte Seneca die Anerkennung der einen sittlichen Weltordnung und das Hinzuthun zu ihrem Bestande als Aufgabe und Wesenheit menschlichen Handelns erkannt, so sucht nun der romanische Geist eine Norm für die gesellschaftliche Ordnung zu schaffen durch Gesetze und Folgerungen derselben, die der Gesetzlichkeit, dem Causalnexus und der ganzen kosmischen Einrichtung entsprechen und mit ihnen vereint uns die Idee einer sittlichen Weltanschauung zur Veranschaulichung bringen sollte.

Die Trümmer Carthago's, welche einestheils zum Ausbau der römischen Weltherrschaft dienten, dienten anderentheils zugleich zum Grundsteine des Alexandrinischen Welthandels; und während dort, zu Rom, die Vernunft den Grundstein legt zum grossen Bau eines Völkerrechtes durch Reichscodices und Pandecten, feierte da, zu Alexandrien, das Gemüth den Ausbau seines Gottesgedankens durch Verschmelzung desselben mit der Philosophie. Jener Stamm der alten Hebräer, welcher dem Gemüthe einen so grossen Gott octroyirte, zeitigte auch in seinem Schoosse den Mann, der Gott für die Vernunft annehmbar machte. J'didjah, oder Philo, wie ihn die Geschichte nennt, war es, der die Aussöhnung des Gemüthes mit der Vernunft, die Verschmelzung des Gottesgedankens mit der philosophischen Speculation sich zum Probleme machte. Derselbe hatte sich eben so tief in die Platonische Philosophie versenkt, als von jeher tief der Gott seiner Ahnen in seinem Herzen lag. Moses und Plato, jener, welcher den alten Gott der Hebräer zum jüdischen Volksbewusstsein, und dieser, welcher sein eignes Denken zum Bewusstsein philosophischen Speculirens brachte, waren ihm gleich grosse, gleich liebe Persönlichkeiten, Moses galt ihm als Plato der Juden, Plato als Moses der Griechen, sie lehrten eines und dasselbe, nur die Sprache ist verschieden, indem jener in orientalischer Bildersprache, dieser in der Sprache philosophischer Abstraction lehrte. Nach dieser Richtung hin hätten wir Philo als den Begründer der Theo-

sophie zu bezeichnen, jener Speculation, die das Dasein eines Gottes nicht nur als Ahnen und Sehnen des Gemüthes, sondern auch als ein Erkennen der Vernunft nachzuweisen sucht.

Nebst diesem, der Verschmelzung des Mosaismus mit dem Platonismus, hatte Philo noch das weitere Problem des Monismus, das die Einheit von Geistes- und Körperwelt herstellen sollte. Bleibt Plato bei der Frage stehen, welches die Wesenheit der Dinge sei, die er dahin beantwortet, ihre Wesenheit sei jene Form, welche als Gedanke, als Idee, von Ewigkeit her da war, lässt aber sonst auch die Lehre der Hyliker bestehen, welche eine ebenfalls von Ewigkeit her vorhandene formlose Masse annehmen, was wiederum ihn, den Plato, nöthigt zur Einschiebung eines Demiurgen, einer schaffenden Kraft, welcher den Gedanken als Form in der Hyle zum Ausdrucke bringt; während also sein grosser Meister Plato auf diese Weise noch drei Factoren zur Herstellung einer Welt gebraucht, geht Philo weiter: die Idee ist die ewige höchste Vernunft, ist Gott, durch dessen Wort, (Logos, nach dem biblischen Ausdrucke: Gott sprach, es werde) die ganze Welt aus nichts entstanden ist.

Diese von Philo aufgestellte Theorie, der Neuplatonismus, wie man sie nennt, wurde von mehreren Alexandrinischen Anhängern derselben noch weiter über die Entstehung und Fortbildung der Materie ausgedehnt, die nach der Meinung dieser Nachfolger Philos ebenso nur Ausstrahlung des Logos, wie dieser selbst nur eine Emanation, ein Ausstrahlen der aus sich hervortretenden sich selbst entäussernden ewigen Vernunft der Gottheit ist. Gleich dem Lichte, das bei seiner Ausstrahlung allmählig in Dunkelheit verfällt, bis es in völlige Nacht und Finsterniss sich verliert, so floss (emanirte) auch aus der im Logos enthaltenen Substanz die Materie aus, verdichtete sich allmählig zur Masse, bis sie zum harten völlig leblosen Gesteine geworden. Mit dieser namentlich von Plotin durchgeführten und unter dem Namen Emanationslehre bekannten Theorie schliesst die Speculation des orientalischen

und hellenischen Alterthumes ab, um einer ganz anderen Speculation Raum zu machen; dem religiösen Denken.

An dem Dasein eines Gottes oder wenigstens einer Gottheit konnte nicht mehr gezweifelt werden, und es handelt sich nur um die Beziehung, in welcher der Mensch zu der Gottheit oder dem Gotte steht; ob sie keine andere sei als jene zwischen der Gottheit und dem übrigen belebten Wesen (orientalisch), ob der Mensch, über den übrigen stehend, in einer näheren Beziehung zu Gott stehe (mosaisch), oder aber ob nicht gar Gott in menschlicher Verkörperung einst erschien (christlich); und auch weiter, bei Bestehen einer solchen Beziehung, ob und wie dieselbe vom Menschen zum eignen Heile beeinflusst und verwerthet werden könne. Dieses Problem, das wir zusammen mit seinem Lösungsversuche unter den Namen Religion zu fassen pflegen, nimmt einen geraumen Zeitraum ein, aber nicht zu geraum für die grossen Ereignisse, die sich in ihm vollziehen. Vorzüglich war es der Islam, der über die hergebrachten Religionen, die altorientalische, mosaisch-jüdische und christliche sich mächtig erhebt und seinen Bekennern es zur Pflicht macht, ihre Religion mit Feuer und Schwert durch die Welt zu tragen.

So geschah es denn auch, dass im wilden Siegeslaufe die Fahne Moh'meds getragen wurde vom Bosporus, allwo unter ihrem Wehen das ost-römische Reich zusammenstürzte, bis zu den Säulen des Herkules, wo sie von Gebel-al-Tarik (Gibraltar) aus stolz über das ganze Mittelmeer hinüberwehte und um sie herum sich ein blühendes Reich erhob, das andalusische Khalifat. Die spanischen Araber waren es auch, welche durch ihre Uebersetzungen dem Abendlande wieder die nahezu verschollenen Schriften des hochgepriesenen „Philosophen kat' exochen“ zugänglich machten, als welcher fortan Aristoteles anerkannt wird.

Aber je verdienter diese Anerkennung galt, desto besorgter schaute die religiöse Speculation auf die Gefahr hin, welche dem Mosaismus, dem Grundbau der jüdischen, christlichen und zugleich islamitischen Religion, drohte beim Zur-Geltung-

Kommen der Aristotelischen Schriften, die von zahlreichen arabischen Gelehrten in das Arabische und von da aus in das Hebräische und Lateinische übertragen worden sind. Da galt es, wenn man die Autorität der mosaischen Lehren nicht verletzt aber auch die Bedeutung der Aristotelischen Speculation nicht geschmälert wissen wollte, bald versöhnend, bald bekämpfend aufzutreten, da zu zeigen, dass der religiöse Glaube mehr Anrecht auf die Wahrheit hat, als die philosophische Speculation, dort, den Nachweis zu erbringen, es lasse die Religion mit der Philosophie sich in Einklang bringen. Dies das Problem der Religionsphilosophie, an dessen Lösung zunächst arabische und jüdische Gelehrte Andalusiens traten, indem sie die Autorität des Mosaismus und des Islam's herzustellen suchten, und nach dem Sturze des arabischen Khalifates in Spanien durch christliche Herrscher die ganze gelehrte Welt und Theologen des westlichen Europas für die Autorität des N. Ts. und die Herrschaft des Christenthumes eintraten.

Capitel 14.

(Die orientalische Philosophie.) Lange, bis über die ersten drei Decennien unseres Jahrhunderts hinaus, dauerte es, bevor man sich dazu bequemte, dem Oriente eine Philosophie zuzuerkennen, und heute, nachdem man durch vier bis fünf Decennien sich damit befasst und auch ziemlich reiches Material zur historischen Reconstruirung des einen oder anderen Systemes gesammelt hat, ist wiederum der Zeitpunct eingetreten, der uns ein Innehalten und weiteres Abwarten anräth. Denn heute, in unseren Tagen gerade, erschliesst sich für uns das geheimnissvolle „Reich der Mitte“, durch dessen genauere Kenntniss sich auch für die Kenntniss des Alterthums und seines speculativen Denkens ein weit ausgedehnter Sehkreis und eine viel ältere Vergangenheit erschliessen werden. Wohl wird es eine geraume Weile dauern, bevor die Kritik der europäischen Diplomatie eine buntscheckige Landkarte China's wird hergestellt haben nach Muster der modernen Bibelkritik, die nur nach einer coloritren Bibel lesen kann,

um gleich auf den ersten Blick herauszufinden, was in dem compilatorisch zusammengewürfelten und aus zusammengeraubten Gute hergestellten Pentateuch dem einen oder dem anderen viel älteren Buche angehört, sowie es sich auch nicht erwarten lässt, dass Handel und Industrie ihre Märkte und ihre Bezugsquellen in kurzer Zeit hier werden gefunden haben; aber „last not least", und wenn die diplomatische Kritik sich hier abgemüdet und abgehetzt hat, die Erwerbssucht sich halb gesättigt oder ganz enttäuscht finden wird, wird man doch endlich nach den Schätzen greifen, auf welche der menschliche Geist vollkommen Anrecht hat, nämlich nach den Schätzen der kaiserlichen Bibliotheken und der Mönchs-Klöster, die in Schrift und Sprache, die heute nach Tausenden von Jahren noch dieselben und leserlich und verständlich für jedes Kind sind, wie sie damals im Gebrauche der Kindheit des Menschengeschlechtes waren; und warum sollten wir uns noch verlassen auf die wechselvolle Geschichte zerfallener Denkmäler, auf die muthmassliche Enträthselung einer verwitterten Hieroglyphenschrift, auf die sehr zweifelhaften Combinationen aus den in den babylonischen Laufgräben gefundenen Scherben, wie es die heute zur wissenschaftlichen Disciplin der sogenannten Assyriologie ist; warum auf so schwankendem Boden weiter bauen, wo wir hoffen dürfen, in Bälde festeren und verlässigern Boden zu gewinnen für den Aufbau orientalischen Denkens?

Unbeirrt von jener modernen Bibelkritik, die, obschon sie in unseren neuheitsüchtigen Tagen auf hohen Stelzen meist auch im Priesterornate auf den Lehrstühlen der deutschen Universitäten herumklettert, von jedem Kenner der hebräischen Sprache und des Pentateuch-Geistes nur als Unwissenheit und Lächerlichkeit erkannt werden muss, bleibt bis heute noch jenes grosse, erhabene Buch, der Pentateuch, uns als einzige zuverlässige Quelle für die Kenntniss des Alterthums und zur Verfolgung des Gedankenganges, wie er im Oriente seit frühester Zeit sich entfaltet hat.

Was aber den Orient in den Verruf so völliger Philosophielosigkeit gebracht, ist nichts Anderes, als der Verruf

einer allzugrossen Frömmigkeit, in welcher die Bibel, namentlich der Pentateuch, bei den Menschen stand. Man dachte nämlich, die Bibel habe gar nichts Anderes vor und habe gar nichts Anderes zu thun, als die Menschen fromm zu machen; und zwar thue sie das mit der grössten Naivität, wie wir auch wirklich ein naives Kind in Frömmigkelt erziehen, indem wir ihm Märchen aus der Kinderstube vorerzählen, ihm den lieben Herrgott als Wunderthäter so ganz sichtlich vormalen und es möglichst lange in seiner kindlichen Unbefangenheit und seiner kindlichen Unschuld zu erhalten suchen. So stellte man sich die Bibel resp. den Pentateuch vor, den man mit Recht als die älteste Urkunde über orientalisches Leben und orientalisches Denken erkannte, und daher in ganz richtiger Consequenz den ganzen Orient auch ohne alle Philosophie glaubte, weil Kinder nicht zu philosophiren haben und gegen den lieben Herrgott sich auch nicht viel philosophiren lässt. Eines so irrig wie das Andere.

Sie, die Bibel selbst, beruft sich (IV. Mos. 21, 14) auf ein früheres Buch, was wohl das Alter ihr nicht streitig macht, weil jenes Buch uns nicht erhalten ist, dennoch aber bestätigt, dass die Menschheit schon früher eine Geschichte hatte; ja sogar soll es eine „Kriegsgeschichte" gewesen sein: Wiegenkinder aber führen keine Kriege, und wo man sie führt, da sind schon Neid, Gier und Habsucht, überhaupt das Laster in seiner ganzen Grösse und voller Reife des Menschenalters ausgebildet. Ebenso ist der biblische Gott nicht der erste und so ganz primitiv, da doch die Bibel vor den früheren, anderen Göttern warnt und daher gesteht, dass die Menschen schon früher an einen Gott dachten und einen Gott hatten. Da aber jedes Denken an einen Gott, sei es auch ein irriges, jedes Haben einen Gott, sei es auch ein todter Götze, schon Religion und Frömmigkeit ist, so lässt sich doch unmöglich behaupten, sie, die Bibel, welche uns über diese früheren Vorgänge berichtet, sei die erste, die uns religiös und fromm machen will. Ueberhaupt muthen wir derselben eine gar zu kindliche Naivetät zu, wenn wir annehmen, dieselbe habe wirklich die Welt für so jung gehalten und angenommen, das

an Kriegen und Denken und Gottesvorstellungen habe alles in der Spannenzeit von kaum dreitausend Jahren sich zugetragen. Ja, ich trage kein Bedenken, es offen zu sagen, dass in dieser ihrer biblischen Auffassung mir die Menschen weit wunderbarer erscheinen, als all die angeblichen biblischen Wunder. Denn es ist wunderbar allerdings, wenn man in Gedanken Ruinen und verfallene Denkmäler sich ausbaut, um ein Stück Geschichte aus ihnen herauszulesen, wenn man Lehmscherben zusammenklebt, um aus ihnen nagelneue Etyma herauszubuchstabieren und eine ganz neue Sprache zusammenzukleben, und wenn man endlich die mehr als zehntausendjährige Vergangenheit Aegyptens aus der hieroglyphischen räthselhaften Bilderschrift herauszulesen glaubt, während man bei alledem in der verständlichen Sprache der Bibel nie eine Bildlichkeit erkennen will, sondern sie ganz buchstäblich nimmt, und wenn bei dieser Annahme uns der Gedanke auch ganz räthselhaft, die ganze Erzählung uns klebrig und geschmacklos wie Lehm erscheint. Es ist das eben Frömmigkeit, eine Pietät, die an die Kindlichkeit des Bildes nicht antasten lässt.

Da waren die alten Talmud-Autoren durchaus nicht so fromm und so pietätsvoll, wie es unsere heutige imitierte Antiquität oder moderne Orthodoxie ist. „Belehre mich der Herr über die biblische Schöpfungsgeschichte“. So redet einer dieser Autoren seinen Collegen und Freund an; und dieser, er bescheidet ihn kurz: „Geh zu dem Rabbi N., der sich sehr gut auf allegorische Auslegung versteht“. So haben vor bereits vierzehnhundert Jahren die Alten gedacht, die doch an Zeit und Ort dem orientalischen Leben näher standen und deren Hauptlebensaufgabe die Bibelforschung war. Sie wussten diese biblische Erzählung nicht anders als bildlich aufzufassen (aber durchaus nicht als eine mythische Darstellungsweise, die immer doch einen polytheistischen Hintergrund hat, was vom biblischen Monotheismus ganz ausgeschlossen ist —), rein tropisch nämlich und zwar vorzugsweise metaphorisch, als reine Bildersprache. Und wie liesse es sich anders erwarten von einer Sprache, die im frühesten Entstehen ist und der es noch an Bezeichnungen für abstracte Begriffe ganz fehlt

(denn denjenigen, der sie heute besitzt, stammen aus einer späteren, erst dritten Sprachperiode, aus der Mischna-Sprache). Und dennoch und obschon jede philosophische Speculation ohne abstracte Begriffsdarstellung, ohne Metaphysik, sich schwer behelfen kann, legt die alttalmudische Auslegeweise, der Midrasch-rabba, alle Philosophie seiner Zeit, wie ich die früheste Gnostik nennen möchte, in die ersten zehn Capitel der biblischen Schöpfungsgeschichte hinein, weil sie eben auf Bildersprache sich gut versteht und sogar für abstracte Begriffe sich des Bildes bedient.

Denn das Charakteristische der Gnostik besteht, wie wir bereits oben erklärt haben, darin, dass sie annimmt, all unser Denken und alle menschliche Vernunft sei nur Abglanz der ewigen göttlichen Vernunft, nichts als Ausstrahlung göttlichen Denkens; und da die Gottheit selbst in der Bibel personificirt dargestellt wird, die Personification aber nichts anderes als eine Metapher, im weiteren Sinne des Wortes ein Tropus ist, so konnte man auch nicht anders, als die ganze durch Gott bewerkstelligte Schöpfung und ihre Geschichte metaphorisch, bildlich, aufzufassen und die etwa da vorkommenden Personen als Metonymie oder Synecdoche, überhaupt als Tropus anzusehen für alle Denkungsarten, für ganze Geschlechter und die weitesten Ländergebiete. Aber auch die sichtbare Welt mit ihren materiellen Dingen lassen sich nicht wegleugnen, sowie der Umstand, dass unser Denken doch zunächst auf das Erfahren derselben, auf die Wahrnehmung, zurückzuführen sei und die verschiedenen Formen desselben an der Verschiedenheit dieser Welt und ihrer materiellen Dinge herangebildet sei. So erübrigt für jene gnostische Anschauung nichts, als dass sie das sichtbare Universum und die in ihm sich kundgebende Ordnungsmässigkeit, also den ganzen Kosmos, nur als Mittel ansieht, durch welches sich die Gottheit dem Menschen kundgiebt, also als göttliche Manifestation.

Diese Art Speculierens ist aber nichts specifisch Talmudisches, als es vielmehr allgemeine Art menschlicher Vorstellungsweise ist. Denn wenngleich wir die biblische Zeit als eine spätere und das Menschgeschlecht in ihr als im

reiferen Alter darzustellen versucht haben, lässt es sich doch nicht in Abrede stellen, dass die Menschheit einst doch auch ihre Kindeszeit durchzumachen hatte, dass es eine Zeit gab, wo dieselbe noch in ihrer Kindheit stand. Das Kind schlägt, oder will wenigstens geschlagen wissen den Stuhl, den Tisch, an denen es sich gestossen, oder sonst jeden leblosen Gegenstand, durch welchen ein Schmerz eine Umbill ihm zugefügt wurde, weil es in denselben ein ihm übelwollendes Persönliches wähnt. So wähnte die Menschheit beim frühesten Erwachen ihres Denkens und Fühlens in jedem Naturereignisse ein Persönliches, war die ganze Natur für ihn belebt; und das ist das Charakterische orientalisch-speculativen Denkens, über dessen frühestes Erwachen aus dem Kindesalter der Menschheit uns die Bibel den einzig verlässigen Aufschluss giebt. Ueberall regt sich für den Orientalen des Alterthumes Leben und jede Regung des Lebens ist ihm ein Wille, der, jenachdem er sein Wohl- oder Uebelergehen bewirkt, ihm ein wohl- oder übelwollendes Wesen, ein guter oder böser Gott ist.

Es liegt in dieser Weltauffassung der Polytheismus in seiner rohesten Einfachheit, wo jedes Naturding ein Stück von Gott, er im Ganzen aber nichts ist, als die wechselnde Gestalt der Ereignisse, als eine verfliegende Traumgestalt. Das fortschreitende Denken kennzeichnet sich aber in der Art des Generalisirens, ist stets da ein klareres, jemehr es die einzelnen Erscheinungen auf eine geringere Anzahl zurückzuführen weiss, einen desto grösseren Wirkungskreis es der von ihm als Gottheit anerkannten Naturkraft zuschreibt. So ist und bleibt die Gottesanschauung des dem Naturdienste ergebenen Orientalen stets der einzig richtige und auch zuverlässigste Massstab für dessen Culturhöhe und sein mehr oder weniger reifes Denken, für die Beanlagung zur philosophischen Speculation, deren Aufgabe die höchste Generalisirung, das Zurückführen aller Vielheit auf eine einzige Einheit, ist. Da es aber für Ergründung der einzelnen orientalischen Gottesanschauungen keine einzige ergiebigere und verlässigere Quelle giebt als die Bibel, glauben wir auch dieselbe mit Recht zum

Mittelpunkte zu machen zur Ueberschauung des ganzen orientalischen Denkgebietes.

Nie lag es im Sinne der Bibel, uns eine Weltentstehung nach Tagewerken, eine Weltgeschichte nach einem einzelnen Menschenpaare oder ein Culturdrama vorzuführen, dessen Träger oder Hauptpersonen eine Frau und eine Schlange sind. Ihre Tage sind Tausende von Jahren, Epochen der Geologie und Phasen im Weltenbaue; ihre Menschen vertreten Zeitalter und Denksysteme, Länder und Landessitten, während sie in der Schlange die sinnlich wahrnehmbare Körperwelt und in der Frau die Empfänglichkeit in uns zur Darstellung bringen will, durch welche unser rein geistiges Denkvermögen zur Wahrnehmung jener Körperwelt und ihrer einzelnen concreten Dinge gelangt. Wenn Adam über neunhundert Jahre gelebt haben soll, ist nur eine cultur- oder weltgeschichtliche Epoche darunter zu verstehen, in welcher diese oder jene Ereignisse sich vollzogen, die eine oder die andere Welt- und Gottesanschauung die vorherrschende war. Nicht anders verhält es sich mit den Söhnen desselben, in welchen nur einzelne Länder und besondere Landessitten personificiert sind; und erinnert der Name des Erstgeborenen, Kain, an den Stammsitz ältester Cultur, an China, das in den Sanskritschriften auch Kina hie und da genannt wird. Die Nachkommen desselben, wie sie dort hergezählt werden, sind Realisten, practische Menschen durch und durch, die durch Erfindungen und neue gesellschaftliche Gestaltungen sich auszeichnen. Der Eine, der Erstgeborne des Kain, ist erster „Stadterbauer" der andere betreibt die Viehzucht, ein dritter seiner Nachkommen ist Erfinder musikalischer Instrumente und noch ein anderer lehrt das Eisenschmieden. Ueberall tritt uns hier der Realismus entgegen, wie er nach unserer Ausführung (oben Cap. IV. Anhg.) Folge der pantheistischen Gottesanschauung ist. Seinen Ruf als Brudermörder dankt Kain seiner mongolischen Abstammung, namentlich seinen Stammesgenossen, den Hunnen, die im Mittelalter unserer Zeitrechnung bis nach Europa den Heuschrecken gleich schwärmten und so seit undenklichen Zeiten eine Plage des fernsten O s t e n s

waren, wohin er nach biblischen Berichte von Gott verwiesen worden ist.

Der jüngere Sohn Adam's bezw. der in jener Geschichtsperiode mehr gegen Westen hin auftretende Menschenschlag der arischen Völker, ist schon seiner weisen Hautfarbe nach mehr sympathisch und steht seiner geistigen Bildung nach schon viel höher; er versteht sich schon auf das Generalisiren und Personificiren. Für ihn giebt es nicht mehr eine Vielheit der Kräfte, sondern er fasst sie alle als eine einheitliche, einzige Kraft auf, die er personificirt und so zu einem einzigen höchsten Wesen gelangt, das sich immer gleich bleibt, dem allein ein bleibendes Sein zukommt und das seinen Gott ausmacht. Er ist Idealist; aber nicht in dem Sinne, wie wir das Ideal als höchst Vollkommenes und höchst Gutes, mithin als etwas von einer vollendet vernünftigen Macht Herrührendes auffassen, sondern bloss dahin, dass er den Begriff der Machtvollkommenheit mit jenem der höchsten Vernunft vereinigt. Bei ihm handelt es sich nur darum, Etwas zu haben, das die verworrenen Fäden dieses Weltgewebes zusammenhält, das allein ein Bleibendes ist bei all dem Wechsel des Entstehens, Bestehens und Vergehens ist. Denn der oder das Brahma, wie der Indier dieses höchste Wesen nennt, ist nichts als blinder Schöpfungsdrang, in welchem der Wille liegt, eine Welt zu machen, nicht aber die Vernunft, um sie gut und schön zu machen, wesshalb er sie stets von Neuem macht und es in der indischen Sage ebenso viele neue Schöpfungen, als neue und andere Geschichtsepochen giebt. Denn so wie sie aus Dingen besteht, die nichts als Erscheinungen des Entstehens, des Bestehens und Vergehens, nichts also als vorüberrauschende Wellenschläge und Wendungen am Wesen des ewigen Seins, des Brahma's, sind, so ist selbst die ganze Welt auch nichts als blosse Traumgestalt, als eine vorüberschlüpfende Erscheinung, deren Entstehung auf keiner Berechnung beruht, und deren Bestehen keine Daseinsberechtigung hat. An einem Bilde für diese Daseinswelt fehlt es dem heute noch mit den verschiedensten und schädlichsten Schlangenarten reichen Indien nicht, und so kann daselbst die Schlangensage in Schwung, die wir auch in dem ganzen

Brahmanenthume, sowie auch in dem Parsismus, wiederfinden, wo das böse Prinzip, der Fürst der Finsternis, als welche die materielle Daseinswelt erscheint, Ahriman, in Schlangengestalt auftritt.

Das also ist die biblische Schlange, die „hinschleicht und vom Staube sich nähret“ und mit welcher der Mensch „im beständigen Kampfe lebt“, sie zwar beherrscht, ihr aber doch endlich anheimfällt, oder, wie dieses gegenseitige Erringen und Erliegen dort bildlich gegeben ist, „er beschädigt sie am Haupte, sie wieder ihn an der Ferse“. Auch das Weib, durch welches hier die Beziehung der Schlange zum Menschen vermittelt wird, ist nicht so neu und specifisch biblisch, als es vielmehr seit uralter Zeit in der Vorstellungsweise orientalischen Denkens liegt, ein passives und ein actives Prinzip anzunehmen, eine Lebensäusserung oder Seelenkraft, welche die Eindrücke aus der Sinnenwelt aufnimmt, also etwa die Sinneswahrnehmung, und ein solches, das diese Sinneswahrnehmung zu Vorstellungen und Bildern weiter verarbeitet, also etwa was wir Vernunft und Geist nennen, und diese beiden Prinzipien wurden von den Völkern des Orients bildlich als etwas Weibliches oder Männliches gedacht. So haben wir unter dem biblischen Weibe die Sinneswahrnehmung zu verstehen, durch welche die Beziehungen zwischen Geistes- und Körperwelt vermittelt werden; eine Vorstellungsweise, die in dem aramäischen Sprachgebrauche — wenn nicht dieser gar aus demselben sich herausgebildet — einen desto sicheren Anhalt gefunden hat, als in der aramäischen Sprache im Verbalstamme Ch'wa (gewöhnlich in der Paëlform Chawwé) der Begriff des Wahrnehmens liegt, und das diesem Verbalstamme lautlich verwandte Nomen Chiwja daselbst Schlange bedeutet.

Geniesst nun die zweite, dem zweiten Sohn Adam's, dem Hevel (Abel), dem arischen Stamme zugeschriebene Weltanschauung vor jener der mongolischen Stämme schon den Vorzug, dass sie generalisirt, alle Naturkräfte nämlich als ein einheitliches Ganze ansieht, und somit auch schon zu einer Art vom Pantheismus sich bekennt, so geht die dritte, dem dritten Sohne, dem Scheth, zuzuschreibende Weltanschauung schon zum Monotheismus über, so wie wir in der That unter den

Nachkommen dieses Sohnes den Namen Enosch finden, zu dessen Zeit nach biblischen Zeugnisse (Cap. IV. v. 28) zum ersten Male „der Name Gottes genannt wurde“, und weiter ein Nachkommen Chanoch, der (Cap. V. v. 24) „mit Gott wandelte, und nicht mehr war, weil ihn Gott zu sich genommen hatte“, wo also schon Gott als ein für sich genanntes Wesen erscheint und in dessen Fortbestehen schon eine andere Welt liegt, als diejenige, auf welcher die Menschen als Körperwesen gewöhnlich wandeln.

Den Aufschwung zu dieser Welt- und Gottesanschauung nimmt die Bibel schon in ihrer Schöpfungsgeschichte. Während nämlich dort, in der pantheistisch Brahmanischen Weltanschauung, die schöpferische Macht nichts als blinder Schöpfungsdrang ist, die zwar mit Willen, aber nicht mit vernünftigem, einen Zweck verfolgenden Willen handelt, ist hier, in der biblischen Weltanschauung, die Macht eine freie, nach einem Zwecke handelnde, ein Gott, der durch sein blosses Wort schafft, und was er schafft, als „gut“, als dem Zwecke entsprechend, das Ganze aber, d. h. alle die einzelnen Schöpfungsgebilde zusammen, am sechsten Tage nach Vollendung des ganzen Schöpfungswerkes, als „sehr gut“ bezeichnet; fliessen dort Gott und Welt zusammen, in welches Gemisch der Mensch noch ganz unthätig und willenlos aufgeht, so tritt er hier getrennt und ganz für sich bestehend, persönlich auf, und auch der Mensch ist als willensfreies Wesen dargestellt, als Ich, als Beherrscher des Geschaffenen zwar, der aber doch einen höheren göttlichen Gebote unterliegt, das er ebenso übertreten kann, als es zu befolgen ihm geboten war.

Dies die Vorgeschichte menschlichen Denkens, das, wie jede andere Vorgeschichte in mythisches Dunkel, sich nach biblischer Skizzirung in eine räthselhafte Bildersprache hüllt. Ihrem tiefen Inhalte nach aber und nach der Denkweise, die allen diesen drei Anschauungen zu Grunde liegt, geben sich da die drei verschiedenen Begriffsfassungen zu erkennen, wie wir sie später bei den klar Denkenden, ja Meistern des Denkens, den Griechen, speculativ dargelegt wieder finden. Die erste, älteste und auch roheste, der mongolischen Rasse zugeschrie-

bene Anschauung kennt nur ein Natursein, eine Auffassung der Dinge, wie sie augenblicklich als etwas Seiendes uns erscheinen, ohne Rüsksicht darauf, was sie früher waren und was sie später sein werden, ob dasjenige, was sie uns bieten, ihr Inhalt und Hauptzweck sei oder nicht, ob sie Theile eines Ganzen sind, oder selbst ein Ganzes für sich ausmachen; genug sie sind, wir benutzen sie, wie sie sind, und, sie uns nutzbar zu machen, ist einzige Aufgabe unseres Daseins. Es ist dies der fertige Realismus, ein Geschwisterkind, möchten wir sagen, vom Materialismus, der zum Atheismus führt, wie in der That die Bibel die Vertreter dieser Lebensanschauung als die vor „dem Antlitze Gottes sich Verbergenden und im Leben selbst sich nicht sicher Fühlenden" (Cap. IV. v. 14) bezeichnet. Der Idealismus, der, wie wir gezeigt haben, schon in der Heraklitischen Lehre des Werdens seinen Anfang nimmt, ist schon in dem Brahmanischen Pantheismus vertreten. Beiden ist das gegenwärtige Vorhandene nichts, weder ein Fertiges, noch ein den Menschen Entsprechendes. Wie nun dem Idealisten die Materie ein bloss hinzugetretenes Zufälliges ist, während der Gedanke allein das von Ewigkeit her Bestehende, eigentlich Wesentliche bleibt, so erscheint die ganze Körperwelt dem Brahmanen als unberechtigt, als Dunstgestalt und blosse Täuschung, der gegenüber der Mensch willenlos und ohnmächtig ist und die stets der Verbesserung bedarf. Ein sicheres, bleibendes Sein, etwas, das beständig ist und in dieser Beständigkeit auch schon das ersehnte Ideal enthält, giebt es für diesen ersten idealistischen Anflug des Brahmanen nicht; dahin gelangt erst die spätere, dem Scheth zugeschriebene Lehre, die mit der idealistischen Anschauung den Begriff des Sein's verbindet und dieses als das Vollkommene, sich selbst Bedingende und Selbstgenügende, „als Sein, das ist", bezeichnet für das es keine Relation giebt, weder an Zeit, noch an Ort, noch an Ursache und sonstige Nebenbestimmungen, als das, was es selbst ist, d. h. ein durch sich selbst Bestimmendes und Bestimmbares, mit Spinoza gesprochen, „causa sui".

Dies die Grundzüge, etwa die Vorgeschichte orientalischen Denkens, blosse naturliche Beanlagung desselben, die sich

dann ganz consequent und auf ganz natürliche Weise weiter entwickelt hat. Kain bleibt immer Kain, der kalte, praktische Denker, dem das Kainzeichen des Materialismus auf die Stirne geschrieben ist, ihn zu schützen vor Todesgefahr, und über welches mit dem Thiere gemeinschaftliche Problem es die von den Chinesen vertretene mongolische Rasse nie zu einem höheren Probleme idealischen Strebens hinausgebracht hat. Für die früheste Denkbeanlagung dieser Rasse giebt es kein für sich bestehendes Sein, kein unbedingtes Seiendes, das Urgrund alles Daseins wäre, sondern es ist ein Gewordenes, geworden aus der Verbindung von Kraft und Stoff, Yunk und Yn, wie sie die beiden Elemente des Seins nennen. Sein ursprüngliches Denkgebilde bleibt bei dem unmittelbar Gegebenen, bei dem Handgreiflichen stehen und sagt, es ist, weil — es ist, und ist nur das, was ich sehen und tasten kann, nebst einigen ihm innewohnenden abstracten, nicht weiter zu erklärenden sogenannten Naturgesetzen: das sinnliche, beschränkte, endliche Dasein ist, und ist ganz allein, und soll auch ganz allein sein. Wir lernen in dieser ursprünglichen Denkweise der Chinesen, resp. der ganzen mongolischen Rasse, die Menschheit in ihren Kindesjahren kennen, da wo die Ichheit im Kinde erwacht, die es vor Schaden hüten will und die es auch in jedes leblose Ding hineindenkt, um sich vor demselben zu hüten; ein Kind gerade in den Jahren, wo es sich vor Schaden hütet, weil es eine Selbstheit erkennt, aber — um in dem oben von uns gewählten Beispiele weiter zu sprechen — sich noch nackt in der Stube herumtummelt, weil es keine Selbstachtung kennt, das Gefühl der Selbstheit nur halb bei ihm erwacht ist. Obschon China's Annalen hoch bis in das vierte Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung zurückgehen, Fo-hi, der angebliche Begründer des Reiches, sowie auch der durch grosse Wasserbauten und Regulirung des „gelben“ und anderer verheerenden Ströme so hoch verdiente Regent Lao-Tse (Beide mehr als 3000 J. v. Chr.), welcher diese unbewusste, kindisch-kindliche Weltanschauung in eine mannbare Denkweise umzusetzen versucht hat und Kong-fu-tse, dieser beiden Denkresultate zu einem ganz schätzbaren philosophischen

Systeme zusammengefügt hat; trotz alledem haben sie es doch zu keiner Weihe des Denkens und Weihe des gedachten All, zu keiner selbstständigen eignen Religion gebracht, eben darum weil die von ihnen selbst in das All hinein gedachte Selbstheit noch nicht zur Selbstachtung bei ihnen gediehen war. Auf die Frage nach dem Jenseits antwortet Confucius (Kong-fu-tse), der Sammler jener Lehren des Fo-hi und Lao-tse und Verfasser des chinesischen Canons, er habe genug zu thun, wenn er wissen solle, was hier, in der Daseinswelt vorgehe, warum sollte er sich noch um das Dort einer andren Welt kümmern? Denn nach seiner Religionsaufassung giebt es kein Bestehen, keine Fortdauer, als jene der Materie, die Trägerin und Bedingung alles Seins ist, und die ganz in ihrer weichlichen Sinnlichkeit betrachtet wird. Selbst die fremde Brahma'sche Religion, die späterhin Volksreligion in China geworden, wurde bald wieder von dem Buddhismus, der noch heute dort herrschenden Religion, verdrängt, der, im Grunde genommen, doch nichts Weiteres als der materialistisch umgesetzte Brahmanismus, also atheistische Weltanschauung ist, so dass wir heute noch in China den von Gott verstossenen biblischen Kain erkennen dürfen.

Ganz entgegengesetzt dieser mongolischen Weltanschauung ist diejenige der arischen Völker, vertreten durch die Indier und den hei ihnen herrschenden Brahmanischen Glauben. Brahma, das Ursein, ist das Ewige, allein Für-sich-bestehende. an welchem die Materie ihr Sein nur augenblicklich fristet, das aber kaum ein wirkliches Sein, sondern nur ein Werden zu nennen ist, der Wellenschlag zwischen Tod und Leben, ein wogendes Daseinsmeer, auf welchem die rollenden Fluthen des Erstehens, Bestehens und Vergehens, Indra, Varuna und Agni, wie die ältesten Volksdichtungen diese Naturkräfte nennen, in unablässigen Wechsel aufeinander folgen. Und je mehr der Brahmane diese Flüchtigkeit und Nichtigkeit des materiellen Daseins erkennt, desto mehr vertieft er sich in das Ursein, in Brahma, das seine ganze Gedankenwelt ausfüllt, so dass dieses nur für ihn ein Wirkliches, während alle Andere, was die Sinne ihm vorspiegeln, nichts als Täuschung, als das

neckende Spiel der Maja ist. In dieser Verleugnung der materiellen Daseinswelt gipfelt aber die indische Weltanschauung, die eigentlich nur eine Gottesanschauung ist, ein Ahnen der Gottheit in allen Naturdingen. Was nun der Chinese zu wenig Religion, Mangel an weihevollem Denken aufweist, indem er das All von practischer Seite mit nüchterner Kälte ansieht, das hat der Indier zu viel, und seine Auffassung des All und des in demselben liegenden Gedankens ist nicht mehr Religion, ein Anschauen der Welt mit weihevollem Denken, sondern nur noch blinder Glaube zu nennen, ein Verschliessen des Auges vor allem äusseren Scheine und das Aufgehen des Denkens in die Weihe des Gemüthes. Und das ist der „getödtete", für das Leben ganz abgestorbene, biblische Hevel (Nichtigkeit, Hauch) oder Abel, wie wir ihn nennen, der pantheistische Glaube in einer alles Dasein vernichtenden Kraft, wo der Mensch nicht mehr die Weltordnung als etwas Göttliches erkennen, sondern selbst in dieselbe blindlings aufgehen will.

Die auf diese Weise für den Menschen ganz verlorne Welt sucht nun die dritte, dem Scheth zugeschriebene Weltanschauung dadurch zu retten, dass sie dieselbe als eine in gewisser Reihenfolge und nach bestimmter Ordnung von Gott geschaffene darstellt und an die Spitze derselben den Menschen setzt, als Vermittter zwischen Gott und Welt, als denjenigen, dem die materielle Welt zum Genusse mittels der Sinnenwahrnehmung geboten ist, der aber vom Gottesgedanken geistig durchdrungen sie zu geniessen hat.

Einen anderen Versuch — der aber mehr blosse Vertröstung als wirkliche Rettung ist — machen die dem arischen Stamme Indiens verwandten Zend-Stämme des mehr gegen Westen liegenden Asiens, durch die von Zoroaster aufgestellte Weltanschauung. Weist Manu, der Begründer der Brahmanischen Lehre, auf die Flüchtigkeit der Daseinsdinge und Nichtigkeit der ganzen Daseinswelt hin und folgert er daraus, das Leben in dieser Welt sei nur ein Scheinleben, der Genuss derselben nur herbe und daher sie selbst und das Leben in ihr nur ein Nichtsein, so vertröstet uns Zoroaster auf

eine bessere Gestaltung der Welt und ein wirkliches Leben in ihr. Denn wie die einzelnen Dinge nur Erscheinungen am Werden sind, so ist sie, die ganze Welt, auch im Werden erst begriffen und soll einst erst eine wirklich bleibende und auch wirklich gute werden. Ihr, oder das Verhältniss alles Materiellen und Sinneswahrnehmbaren zum einen Geistigen und Göttlichen sei kein anderes, als dasjenige der Finsterniss zum Lichte, und Ahriman, der das Reich der Finsterniss beherrscht, werde einst weichen müssen vor dem siegreichen Beherrscher des Lichtreiches, vor Ormuzd; eine Idee, mit der sich das spätere Hebräerthum ebenfalls vertröstete, als sein Hoffen, ein Weltreich für seinen Gottesgedanken zu gründen, ins Wanken gerieth. Es ist dies die Messias-Idee von einer Zukunft, die über diese Welt des Kampfes und der Zerstörung einst heranleuchten soll, wo die Menschen „ihre Schwerte zu Winzermessern, ihre Speere zu Sicheln umschmieden werden", wo „das Kind am Natterloche spielt, Bär und Rind gemeinsam auf der Wiese weiden, und der Löwe sich nur vom Stroh wie das Rind nähret."

Ein dritter Versuch zur Rettung der materiellen Daseinswelt für den Menschen wird um dieselbe Zeit (im sechsten Jahrhundert v. Chr) auf indischen Boden, dem Lande des Brahmanenthumes, selbst gemacht von dem Königssohne und Einsiedler Çakjamuni durch Gründung des Buddhismus Geht der alte Brahmanismus von der Einheit aus und sagt alle Vielheit, aus welcher unsere materielle Daseinswelt sich zusammenstellt, sei nur Schein, nichts Wirkliches und daher das Nichtsein, so geht der Buddhismus von der Vielheit aus und sagt, was nicht ein Theil von dieser Vielheit ist, ist nicht denkbar, mithin ein Nichts für das menschliche Denken; setzt jener ein unbestimmtes Sein voraus, ein Ursein, an welchem alle bestimmenden Modalitäten und Accidenzen nur als Formen erscheinen und das, wie es diesen ihr theilweises Sein als Dasein gab, auch noch nicht ins Dasein getretene Modalitäten und Accidenzen, also auch Attribute in sich bergen muss, so spricht dieser den Attributen jede Berechtigung des Denkens ab, sie als blosses Wahngebilde erklärend, weil nur solche

Modalitäten und Accidenzen denkbar sind, die wir an den concreten materiellen Dingen zu erkennen im Stande sind; gelten endlich jenem, dem Brahmanen, die Naturkräfte nur als Erscheinungen absoluten Seins, so sagt der Buddhist ein von allen Kräften freies, für sich selbst bestehendes Sein giebt es nicht, weil vielmehr alles nur durch Bethätigung dieser Kräfte ist, mithin das Sein nur Erscheinung der Kraft ist. Ueberall geht der Buddhismus vom Denken aus; was nicht denkbar ist, ist nicht für ihn, sowie jedes Denken, wenn es nicht an der Materie sich erprobt, für ihn kein wirkliches Denken, sondern nur Schein des Denkens, Wahngebilde ist, während dem Brahmanen nur das in sich selbst vertiefte, von allen Täuschungen, wie sie den Sinnesorganen von der Materie dieser Daseinswelt zugeführt werden, freie Denken wahres Denken ist, und das bloss Gedachte als Wahres und Wirkliches, als das wirkliche Sein erscheint.

So bilden die Einen, die aramæisirenden Stämme, den Monotheismns, die anderen, die Zendstämme oder der Parsismus, den theistischen Dualismus, während der Buddhist aus dem vieldeutigen Pantheismus den Atheismus herausbildet. Doch verwahrt A. Wuttke in seinem höchst schätzbaren Buche Geschichte des Heidenthumes, vor dem Anscheine, als falle dieser buddhistische Atheismus mit dem heutigen aus dem Materialismus hervorgegangenen zusammen; eine Verwahrung, die ich umso lieber höre und der ich umso lieber allenortes Gehör verschaffen möchte, als ich es sehr ungerne sähe, wenn manche mit dem Pantheismus etwas liebäugelnden Ideen dieses Buches unter den mit Nägeln beschlagenen Holzschuhen zertreten würden zu dem widrigen und widerlichen Atheismus, wie er heute bei uns Mode geworden und dem auf Grund eines groben Materialismus und des fälschlich angerufenen Zeugnisses Darwins von so vielen Neueren der Stempel einziger Wahrheit und höchster Gelehrtheit aufgedrückt wird. Ich lasse jenen Gelehrten selbst sprechen; denn einem Gelehrten solchen Ranges steht es eher zu zu schimpfen als mir, und er schimpft sehr schön.

„Der Buddhismus“ sagt er (II. Th. §. 163) „ist schlechterdings nicht mit dem modernen materiellen Atheismus auf gleiche Linie zu setzen, ist bei weitem energischer tiefer, sittlicher. Der vulgäre Materialismus, der sich immer nur wie der Schimmel an ein verfaulendes Geistesleben ansetzt, immer erst da auftritt, wo ein religiöses oder ein philosophisches Geistesleben im Absterben begriffen ist, hat durch und durch den Charakter eines modrig gewordenen, in Auflösung begriffenen Lebens; er ist das reine Gegentheil einer wahren philosophischen Geistesarbeit, ist das Abweisen des Gedankens, das Ergreifen der Dinge, wie sie eben den Sinnen sich bieten, ohne denkend in sie einzudringen und über sie hinauszugehen. Dem Materialismus ist es gar nicht um ein Verstehen der Welt zu thun, sondern bloss um ein bequemes Ignorieren jeden tiefern Gehaltes derselben, — er setzt die tiefere Geistesarbeit, das höhere religiöse Bewusstsein nicht fort, sondern voraus, — um ihm verächtlich den Rücken zu kehren, er ist durch und durch unsittlich, während der Buddhismus wesentlich sittlich ist. — Der Materialist bleibt bei dem unmittelbar Gegebenen, bei dem Handgreiflichen stehen und sagt, es ist, weil — es ist, und es ist nur das, was ich sehen und tasten kann, nebst einigen innewohnenden abstracten, nicht weiter zu erklärenden sogen. Naturgesetzen; das sinnliche, beschränkte endliche Dasein ist, und ist ganz allein, und soll auch ganz allein sein.“

Wir werden uns über das Verhältniss dieser beiden Disciplinen, des Brahmanismus und Buddhismus, klarer werden, wenn wir sie mit den bereits von uns ausführlich behandelten Philosophen Xenophanes und Parmenides vergleichen; es liegt die Annahme sehr nahe, dass jene griech. Denker bei ihrer Speculation von der eben besprochenen arischen Welt- und Gottesanschauung geleitet waren.

Die philosophirende Welt — worauf wir vor Kurzen erst gekommen sind — ist durchaus nicht so jung, wie man es noch zu Anfang unseres Jahrhunderts angenommen hat, und die Länder in ihr waren durchaus nicht so weit von einander entfernt, als wir es noch heute anzunehmen gewohnt sind.

Eisenbahnen und sonstige Verkehrswege, die uns heute in eine bequeme Schnelllebigkeit eingelullt haben und in die Meinung uns versetzen, die Länder lagen früher, wo es keine solchen Mittel gab, so weit auseinander entfernt und die Menschen in ihnen seien sich gegenseitig ganz entfremdet gewesen, diese heutigen Verkehrs- und Verbindungsmittel waren damals reichlich ersetzt durch Energie und ernsten Wissensdrang, durch Reiselust und eine im harten Kampfe mit den Verhältnissen erstarkte Ausdauer. Auch hatten die Menschen damals nicht so viele erkünstelte Bedürfnisse und erkünstelte Probleme, so viele Kunstausdrücke zu erlernen, bevor man anfing zu philosophiren, und so viel Rücksichten und Erlernung von Schlichen, um mit der Philosophie Namen und Stellung zu erhalten, endlich — was bei ernstem, eignem Denken durchaus nicht zu unterschätzen ist — nicht so viele Bücher. So ist es ganz wahrscheinlich, dass jene Eleaten von den geistigen Vorgängen jenseits des Euphrat Kunde erhalten, die sie dann nach Art griechischen Philosophirens weiter bearbeitet haben.

Als der erste, der von jenem Jenseits des Euphrat uns Kunde herüber gebracht hat über die dortigen geistigen Vorgänge, mit welchem die Vorgeschichte des Gottesglaubens zum geschichlichen Monotheismus sich vollzieht, ist in der biblischen Urkunde Abraham genannt. Die Stammlaute dieses Namens klingen noch an das arische BRAM an, (da der A-Laut nur prothetisch zu nehmen ist), während er sonst auch der Ibri genannt wird, von dem hebräischen Worte Eber, was jenseitig bedeutet.

Hier, diesseits des Euphrat in den vorderasiatischen Ländern, war ebenfalls der Natur-Cult zu Hause, aber in Form des Polytheismus, indem die verschiedenen Naturkräfte als Gottheiten verehrt wurden. Die Verschiedenheit lag darin, dass am oberen Euphrat, in den canaanitischen Ländern, die zeugende und gebärende, überhaupt die vegetabile Kraft, als Adonis- und Aphroditen-Dienst, in Verehrung stand, während am unteren Euphrat, in Chaldaea und Assyrien, das Himmelsheer abgöttisch verehrt wurde, und in dem damals noch zu Vorderasien gezählten Aegypten, den animalischen Kräften

als eigentlichen Naturkräften und als Gottheiten gehuldigt wurde. In den beiden erstgenannten Culten stand derjenige des Sonne, als Bêl-Cult, an der Spitze.

Die Einwanderung Abrahams, des Begründers des Hebräerthumes, dem wir auch wahrscheinlich die Uebertragung der biblistischen Schöpfungssage aus dem Aramäischen in das Hebräische zu verdanken haben, geschah um ca. 2000 v. Chr. nach biblischer Urkunde über das in Chaldaea liegende Ur, und soll derselbe nach weiteren talmudischen Traditionen, in der Provinz Cutthäa verweilt haben. Ueber die Glaubenslehre der alten Cutthäer lässt sich nichts Bestimmtes sagen, bis auf den einen Umstand, dass sie die Gottheit nur in ihrer Furchtbarkeit kannten, als numen tremendum auffassten, etwa nach dem Spruche des römischen Theosophen Statius, „primus in orbe Deos fecit metus", woraus sich auch die Erklärung für die Bemühung Abrahams ergiebt, die Gottheit als gütiges und barmherziges Wesen darzustellen. Die weiteren reformatörischen Bemühungen desselben gehen dahin, Gott als das Ursein, „Schöpfer von Himmel und Erde", zu lehren, welch letzteres ihm auch schon bei den sonst heidnischen Gottesanschauungen gelungen ist, da der heidnische Priester und König Malki-Zedek Gott bei diesem Namen nennt (Gen. XIV. 20).

Schwieriger schon war der Kampf, den sein reformatorischer Nachfolger Moses gegen das ananitische Heidenthum auszukämpfen hatte Denn war später und noch bis auf unsere Zeit das Abhängigskeitsgefühl von Gott, die Religion, schwer beim Volke zu vertreten, weil es nur allzuoft das Laster im Priestergewande umherschleichen sah, also hatte es auch hier Mose mit einer Religion zu thun, wo der Kuppler als Priester auftrat und der Peor, dessen Cult im Fröhnen unzüchtigen Sinnengenusses bestand, zu den Hauptgottheiten zählte, die in fruchtbaren „Hainen" ihren Sitz hatten. Einem solchen Gegner gegenüber war die Strenge geboten, mit welcher der Mosaismus seiner Gotteslehre Anerkennung zu verschaffen sucht. Wie vertragen sich aber die Attribute der Strenge, er sei ein eifervoller Gott, er ahne die Sünde der Väter an

den Kindern etc., mit jenen der Milde, der Liebe und des Erbarmens, die ihm ebenfalls zugeschrieben werden? Nach dem mosaischen Optimismus aber giebt es in Gott, d. h. in den ihm beigelegten Eigenschaften, ebensowenig ein Böses, als es für den Menschen in der von ihm kraft seiner Willensfreiheit beherrschten Daseinswelt ein Böses giebt, und als selbst der Tod, der nur Uebergang zur Wiedererstehung ist, als absolut bös bezeichnet werden kann. Alles hängt nur von den Nebenumständen, vom weiteren Verlaufe und vom Maasse ab, so dass selbst die Härte, wenn sie zur Besserung führt und mit Maass geübt wird, ein Gutes ist und nur durch das menschliche Handeln bestimmt wird. In diesen Sinne wird auch die Macht des Schicksales (Azazel), der bei den Völkern des Orients überall eine besondere Gottheit vorsteht und gegen welche auch der Mosaismus sich daher nicht ganz verschliessen konnte, gebrochen und in die Hand des Menschen resp. seiner Willensfreiheit gelegt. So zwar heisst es (Lev. XVI. 21) „Der Priester lege seine Hände auf das Haupt des Ziegenbockes (der im vorderasiatischen Alterthume als Sinnbild der Schicksalsmacht galt) und bekenne die Sünde des Volkes und schicke ihn in die Wüste", was sagen will: Das Verfehlte, Wüste deines Strebens und die Macht, die du dem Schicksale zuschreibst, sie sind nur dein eignes Verschulden. (Vgl. hierüber mein „Kochbuch der Kalliope" S. 102.)

Der spätere von den Midrasch-Autoren weitergeführte Mosaismus, resp. die speculativen Ergebnisse, die man der mosaischen Lehre unterzuschieben bestrebt war, fängt an schon mystisch zu werden, sucht nämlich die äussere Erscheinungswelt durch die innere Empfindungswelt zu erklären. Ausser dieser Art des Speculirens haben wir die Gnostik zu verzeichnen, jene Annahme, alles unser Denken und alle unsere Denk- und Empfindungsfähigkeit rühre nur von oben, von Gott her. Galt es daher ursprünglich dem alten Hebräerthum, Gott von der Welt zu scheiden und sie als Werk desselben darzustellen gegenüber dem alten Pantheismus, wo Gott in die Welt verschwommen erscheint, so geht die Gnostik noch weiter und lässt die ganze Welt in den Gottesgedanken aufgehen.

Mit dem allmähligen politischen Verfalle des Reiches und dem längeren Aufenthalte eines grossen Theiles der jüdischen Bevölkerung acclimatisirt sich der jüdische Volksgeist immer mehr und mehr der fremdländischen Welt- und Gottesanschauung, bis er allmählig sein national mosaisches Gepräge verliert und in das philosophische Denken der anderen Völker ganz aufgeht. Die Duldsamkeit der parthischen Regierungen gegen die im babylonischen Reiche wohnhaften jüd. Exulanten machte auch diese gegen fremde Religionsbegriffe duldsam, und, ganz im persischen Style ausgeführt, erheben auf jüdischen Geistesboden in dem babylonischen Talmud sich zwei geistige Monumente, die Angelo- und die Daimonologie. Ja sogar trägt man daselbst kein Bedenken, dem persischen Sonnengotte Mithra eine hohe Stelle einzuräumen, ihn unter dem Namen Metatron an die Spitze der Engel zu setzen und, als rein pneumatisches Element, als eine von aller Sinnenvermittlung freie, reine Vernunft, ihn als nächststehend zu bezeichnen der ewiggöttlichen Vernunft. Auch gegen andere fremde Anschauungen ist man sehr tolerant; und Sokrates nebst seinen Anhängern werden zu denjenigen gezählt, welche der Seligkeit theilhaftig werden, sowie wir auch auf heimischen palästinischen Boden, im Midrasch und dem älteren in Jerusalem redigirten Talmud, zahlreiche Geistesblüthen sehen, die fremden Keimes sind. Man könnte fasst sagen, dass, sowie das Judenthum in seiner Zerstörung über die ganze Welt das Prototyp eines grossen Kosmopolitismus, sei auch nach dem Verfalle seines politischen Lebens das Erstehen seines Geisteslebens ein internationales gewesen. Jede fremde Meinung wird hier respectirt und darf auf Gesinnungsgenossen rechnen, bis auf den Epikureïsmus. Der ist verhasst bis tief in die Seele; nicht nur wegen seiner Frivolität und seiner Genusssucht, zu welcher bald nach dem Tode des Begründers von seinen Jüngern die Hedone gestempelt ward, sondern vielmehr und auch mit vollem Rechte wegen des Pessimismus, zu dem er in Rom durch Lucrez gestempelt wird und so ganz dem biblischen Optimismus zuwiderläuft.

Eine desto innigere Befreundung, namentlich mit der Platonischen Ideenlehre, wird durch den Alexandriner J'didja, oder Philo, wie man ihn griechisch nennt, herbeigeführt. Die jüngere Gnostik, die Kabbala, wie man sie nennt, oder Q'vala, wie man sie richtiger nennen sollte, wenn man sie schon latinisieren will, weiss sogar von einem vorweltlichen Adam (Adam Kadmon), also von einem Ideal-Menschen, oder von einem vollkommenen Menschen, wie er vor der stofflichen Schöpfung in der Idee Gottes lag, zu sprechen; ganz im Sinne der Platonischen Ideenlehre.

Capitel 15.

(Uebergang von der orientalischen zur occidentalen und griechischen Philosophie; der Fetischismus). Was alle diese orientalischen Gottes- und Weltanschauungen gemein haben, der Pulsschlag, der durch das religiöse Leben aller orientalischen Völker geht, ist die Immunität der Natur. Ich bediene mich dieses sonst nur im parlamentarischen Leben noch üblichen Ausdruckes im besonderen Hinblicke auf das heutige Pariser und Wiener Parlament, dort wo man sich rauft und balgt, wo mancher der hohen Herren es verdiente, hinausgeworfen zu werden, und der allenfalls im Kuh- oder Pferdestalle an richtigerem Orte wäre, als in den feierlichen Gemächern der Staatsberathung. Aber „die Volksstimme ist Gottesstimme"; und da aus diesem Parlamentsgliede ein kleineres oder grösseres Stück Volksstimme spricht, müssen alle seine Dummheiten und alle seine Grobheiten gottverklärt scheinen und daher unverletzbar sein. So ist die Natur dem Orientalen, dem Pantheisten in ihrer Ganzheit, dem Polytheisten in jedem ihrer Stücke, göttlich verklärt, ist die Sichtbarwerdung der Gottheit, und darf ihr daher weder vorgegriffen noch irgend welche Gewalt angethan worden. Selbst der alte Hebraismus, der sich so kühn über den noch so feinen Pantheismus zum Monotheismus erhebt, wagt es nicht an die Natur Hand anzulegen, und wenn sie auch nicht die Gottheit selbst ist, so ist sie doch das Werk Gottes, das er in seiner höchsten Weisheit geschaffen und als gut anerkannt, mithin nichts an

ihr zu verbessern sei. Daher das mosaische Verbot der Mischung von Sämereien, der Paarung von Thiergattungen, der Kastrierung der Thiere und Anderes mehr. Die Natur soll in ihrer Vollkraft bleiben und ist am besten, wie sie ist. Ja sogar soll nach talmudischem Berichte ein giftiges Reptil, Chardon oder auch Arpad genannt, dessen Biss der unvermeidliche Tod ist, ein Zwitter von Frosch und Schlange sein, die Gott zur Strafe der Menschen zur Paarung zwang; weil ein gewisser Ano durch Paarung von Esel und Pferd die Natur zwang zur Geburt eines Maultieres.

Denn während der orientalische Polytheismus die Natur als den Kampfplatz der Götter ansieht, wohin er sich gar nicht wagt, der Pantheist vor ihrer erhabenen Furchtbarkeit erstaunt und erstarrt steht, fühlt sich der Monotheist in ihr ganz behaglich zufrieden mit dem, was sie ihm bietet. Der Chinese hatte bereits vor 5000 Jahren Himmelskarten, kannte sonach die Mechanik des Kosmos, besass aber nicht die Gewandtheit, die in demselben waltende Gesetzmässigkeit sich zur Vernunft zu machen; der Indier erfasste die Gesetzmässigkeit, kannte sie aber nur von ihrer zerstörenden Seite, da, wo sie in der Materie zum Nicht-Sein wird, was ihn zum Weinen brachte, bis er dem Kinde gleich weinend einschlief und in völliger Unthätigkeit fortschlief. Der Parsismus weiss wohl, dass wir in unserem Urtheile über die Welt und in der Anschauung derselben durchaus nicht von der Materie selbst ausgehen dürfen, die ein zu unsicherer, zu schwankender Boden ist, als dass sich auf demselben ein bleibendes Denkgebäude aufführen liesse, dass die Materie für uns etwas für das Denken Ungeeignetes, Finsteres bleibt und nur insoweit für uns von Belang ist, dass wir an ihr Modalitäten und Accidenzen kennen lernen, aus denen sich das reine Denken, Mithra, wie sie diese dem Lichtgotte Ormuzd nächststehende Abstraction nennen, sich erbaut; der Parsismus hatte demgemäss schon eine Metaphysik, wusste wie man zu philosophiren hat, ging aber nicht weiter zur Philosophie selbst über, zur Abstraction des Kosmos, um aus dem materiellen Inhalte desselben, dem sinnenwahrnehmbaren Universum, und den verschiedenen, an

ihre Philosophie. Ja sogar lehrt uns die Geschichte, dass die strenge Sonderung der Philosophie von der Theosophie erst einer späteren Zeit, der sogen. modernen Philosophie, angehört, dass sie aber beide bis über die Scholastik hinaus stets neben einander Hand in Hand gingen, indem man nicht anders gewohnt war, als die Macht des Lebens, die geahnte Gottheit in ein gewisses Verhältniss zu bringen zu der Wandelbarkeit der Welt, der Neugestaltung der Lebensformen und der Bewegung der Dinge, mit der Natur und ihrer Erkenntniss, mit der Philosophie. Haben wir nun zu Anfang dieses Capitels das Verhältniss gezeigt, in welchem die orientalische Philosophie zu der daselbst herrschenden Gottesanschauung stand, so muss es weiter unsere Sache sein, zu zeigen, welche von diesen orientalischen Gottesanschauungen der griechischen Philosophie zu Grunde liegt. Der so erhabene, mächtige Gott der alten Hebräer, bezw. der mosaische Gott, an den fragend und forschend heranzutreten dem Staubgeborenen gar nicht gestattet ist, war es nicht; auch der einheitlich ganze, furchtbar-erhabene, pantheïstische Gott der alten Indier, den wir zum Theil aus der biblischen Genesis kennen gelernt haben, konnte dem griechischen Polytheismus, jener Vielheit von Göttern, nicht zu Grunde liegen; kaum der orientalische Polytheismus, welcher die Naturkräfte vergöttert, eignet sich dazu, die Vergötterung der Menschenkräfte, den griechischen Anthropomorphismus als Entpuppung desselben anzusehen. Und da wir unstreitig den biblischen Canon als einzige ergiebige, ja, ausreichende und verlässige Quelle für die orientalische Gottesanschauung anzusehen haben, so stehen wir vor der Frage, auf welche jener Anschauungen der griechischen Gottesanschauung zurückzuführen sei?

Aber bei dem grossen Götterreichthum, die das von der Pike aus arbeitende Alterthum besass, fand sich immer noch so ein kleiner, früher ganz unbeachteter Gott, aus dem sich was machen liess, etwa so wie der frühere Handelsmann, der mit allem Möglichen handelte, wenn in dem einen oder andern Artikel sich nichts mehr machen liess, oder gar eine völlige Geld- und Handels-Katastrophe eingetreten war, sich doch

wieder auf die Beine half mit irgend einem bei Seite gelegten, früher gar nicht beachteten Artikel. Es sind dies die von dem Mosaismus im Pentateuch des Kampfes gar nicht gewürdigten sogen. azabbim, gebildete, mit den Händen hergestellte Götter, über welche nur ein einziges Mal im Pentateuch mit aller Gleichgiltigkeit hinweggegangen wird. Dieselben sind durchaus nicht mit den *„in Stein gehauenen oder im Eisengusse nach einer Vorstellung von dem, was im Himmel oben, was auf der Erde unten oder in der Tiefe des Wassers ist“*, das also die Darstellung von Naturkräften ist und zum Culte grosser Nationalgottheiten gehört, gleich, sondern sind nach der Vorstellung des beliebig Einzelnen angefertigt, sind unbedeutende Hausgötter, Penaten, wie sie jede Familie, jedes Haus neben den Orakeln privatim nach eignem Geschmacke hatte. Ein gemeinschaftliches Haus, wo sie schon einem weiteren Kreise angehören, und einen öffentlichen Cult geniessen, findet sich erst für diese azabbim in der späteren nachmosaischen Zeit, wo (I. Sam. c. 31. 9) der Sieg der Philister über den König Saul „im Hause der angefertigten Götter“ öffentlich verkündet und es schon als nothwendig erachtet wird, dass der Verbreitung dieses Götzen-Cults in Israel Einhalt gethan werde, und noch viel später war es der Prophet Hosea, der gegen den Götzen-Cult eifert, indem er klagt (Cap. IV, V. 1): *„Mein Volk fragt seinen Holzblock um Rath, sein Stab soll es ihm verkünden.“*

Auf diese Weise eifern mehr oder weniger sämmtliche nachfolgenden Propheten gegen die azabbim und warnen vor dem Dienste derselben nicht weniger dringlich, als es in dem mosaischen Buche gegen den Stern- und Aphroditendienst, gegen die Natur-Götter des ganzen Orients geschieht, bis endlich im Deutero-Jesaja, d. i. dem zweiten Theile dieses Buches, der zwar diesem Propheten zugeschrieben ist, dem Inhalte nach aber einer viel späteren Zeit angehört, die Warnung eine viel häufigere und viel eindringlichere wird, und nur noch Ironie und Spott, Hohn und Verachtung diesem Gott zutheil werden. *„Es kniet nieder Bel, es krümmet sich N'bo, die mit*

euch Belasteten werden als Last aufgeladen dem Thiere und dem Vieh; eine Schwere zum Erdrücken: sie krümmen sich, brechen zusammen allzumal, können nicht bergen die Last und wandern selbst in die Gefangenschaft" (Jes. XLIV. 1. 2.) Auch in dem früheren Capitel (XLIV. 16. 17) „*Ein Stück davon* (der von ihm gepflanzten Ceder) *hatte er im Feuer verbrannt, bei dem anderen Stücke bratet er sich den Braten, dass er Fleisch esse, sich erwärme und freudig ausrufe: o, ich sah Licht; den Rest aber macht er sich zum Gotte, zum Gebilde seiner Vorstellung, wirft sich vor ihm nieder, bückt sich vor ihm, ruft ihn an und spricht, rette mich, bist doch mein Gott!*" Und welch ein Hohn liegt nicht in der Beschreibung (ibid. XLI. 5—8) von der Veranlassung, in der Herstellung und in der Verwendung dieses Gottes: „*Völker sahen es* (die grossen Siege des Cyrus) *und fürchteten sich, die Enden der Erde erbebten; jene näherten sich und traten zusammen, der Eine steht dem Anderen bei und spricht zum Genossen: Fasse Muth! Da ermuthigt derjenige, der das Bild entwirft, den, der das Metall schmilzt, der den Hammer glättet, den, der am Ambos schlägt; spricht von dem Gefüge, es ist gelungen — befestigt es mit Nägeln, dass es nicht wanke*".

Das die Schilderung des Fetisch, oder, wie ich nach der im Original-Texte des letzteren Citates uns gegebene Anleitung zur Feststellung der Etymologie es lieber schreiben und sprechen möchte: des Phêtisch. Wie verirrt sich aber menschliches Denken wirklich dahin, um solch widerspruchsvolle Zerrgestalten der Vorstellung zum Gotte zu machen? -- Die Antwort auf diese Frage vermag uns nur das curriculum vitae dieses Götzen zu geben:

Von der Laune und dem Geschmacke einiger Hausbewohner geboren, bringt er seine früheste Jugend in stiller Zurückgezogenheit des Hauses zu, als Penate, nicht viel mehr als irgend ein Amulet, Erinnerungszeichen, höchstens Schutzmittel, das der Einzelne mit sich herum trägt. Heraus in die Fremde und in die Oeffentlichkeit tritt der Phetisch zum ersten Male mit den Philistern, die ihm den ersten Tempel bauen

und die auch in der Bibel (Gen. X. 14) als die ersten Auswanderer bezeichnet werden. Als durch die Eroberungen des Assyrer-Königs Sanherib viele Völker aus ihren früheren Wohnsitzen vertrieben und zur Auswanderung genöthigt waren, kam bei denselben der Phëtisch in solches Ansehen, dass der Prophet Hosea es schon als nothwendig erachtet, sein Volk vor demselben zu warnen, indem er das Widersinnige dieses Götzencults in den Worten darlegt: „mein Volk holt beim Holzklotze sich Rath, sein Stab soll ihm Heil verkünden", und lässt sich in dem zweiten Hemistich dieses Poëms schon die Anspielung auf die Wanderschaft erkennen, da bis auf unsere Tage sich noch der Aberglaube erhalten hat, dass der Wanderer, wenn er an einen Kreuzweg angelangt ist und nicht weiss, welchem von den zweien oder mehreren Wegen er zu folgen hat, seinen Wanderstock frei niederstellt und dann den Weg einschlägt, nach welchem hin derselbe frei gefallen. Und je weiter sich die asiatische kleine Völkerwanderung in Folge der assyrischen und assyrisch-babylonischen Kriege ausdehnte, und je näher die Wahrscheinlichkeit herangerückt war, dass auch die beiden israelitischen Reiche, Jehuda und Ephraim, dieses Loos der Wanderung theilen werden, desto mehr kam der Phetisch-Cult in Flor und desto dringlicher wird von den nachfolgenden Propheten vor diesem Cult gewarnt, bis endlich durch die Siege des Perserkönigs Cyrus über das babylonisch-assyrische Reich selbst diese Völkerwanderung ihren Höhepunkt erreicht und Deutero-Jesaja, der den Siegeszug dieses Königs in grossartigen Hymnen feiert, die Warnung nur noch in Form der Ironie und des Hohngelächters giebt, in einem Gemische von echter Gottesbegeisterung, Vaterlandsliebe und Frohsinn, daher rührend, weil auch dem ausgewanderten Israel durch die Hochherzigkeit des siegreichen Königs die Heimkehr aus dem babylonisch-assyrischen Exyl gestattet wird.

Aus dieser Darlegung ergiebt sich uns der Phetisch als ein Wandergott, sowie der Cult desselben in der That heute noch fortbesteht bei dem Wandervolke der Zigeuner und der bleibende Landessitz dieses Götzen in einem Landstriche

des südwestlichen Afrikas ist, bei den Abkömmlingen der alten Hyksos, die selbst als Wandervolk (wahrscheinlich aus den canaanitischen Ländern) noch vor den Israeliten nach Aegypten gekommen waren; und in dieser seiner Eigenschaft erscheint der Phetisch auch schon weniger thöricht, als es sonst den Anschein hat.

Die Wanderung, die wir anzutreten gezwungen sind, ist immer ein schmerzliches Gefühl und macht uns die verlassene Heimath doppelt werth. Für das schmerzerfüllte Gemüth hat aber die Natur ihre Reize verloren, weichend mit der Resignation gegen die Naturgottheit. Und je geringer die Natur an Reizen, die Naturgottheit an Heiligkeit bei ihm ist, desto mehr erwacht im Wanderer die Sehnsucht nach einer Heimath, desto reger wird die Liebe zum Gegenstande, den er aus der verlornen Heimath mit sich, als Angedenken an dieselbe, herumträgt. Diesem lieben Angedenken, sei es ein Hirtenstab, sei es ein Holzklotz, sei es ein Stein, sucht er das Gepräge seines Gemüthes zu geben, indem er Züge in dasselbe hineinschnitzt oder aus demselben herausmeisselt, die er lieben kann und in die er ebenso seine Ichheit hineinlegt, wie der Pantheist in das Naturleben, und in das er ebenso mit seinem eigenen Auge hineinschaut, als dem Pantheisten das Auge der Gottheit aus der Natur hervorleuchtet. Er, der Mensch selbst also ist es hier, der seinem Gotte die Signatur giebt und in die Materie nur menschliche Empfindungen hineinlegt, die er zum Gotte macht.

Haben wir nun den Phetisch-Cult historisch und psychologisch zu untersuchen angefangen, so möge es weiter unsere Sache sein, denselben auch etymolcgisch zu prüfen, durch den dritten wichtigen Behelf zur Eruierung und Beleuchtung dunkler Alterthümer.

Das Verbum AZaV bedeutet im Hebräischen *arbeiten*, und zwar *mühevoll arbeiten* im Gegensatze zu dem ASaH und anderen Synonymen, was *leichtes*, *müheloses Arbeiten* bedeutet. Von dem Begriffe des Mühevollen haben in verschiedenen Formen des Verbs sich auch diejenigen des *Schmerzlichen* herausgebildet, so dass wir unter dem Azab (Plural

Azabbim) *ein unter schmerzlicher Empfindung hergestelltes Werk* zu verstehen haben, eine Bedeutung, die sehr gut für das unter dem schmerzlichen Gefühle der Wanderung angefertigte Phetisch-Idol sich eignet. Auch für den mosaischen Azab, als Penate, eignet sich diese Bedeutung insofern gut, weil der Schutzgeist des Hauses in der schmerzlichen Erinnerung ausgeführt ist an den Geist eines Dahingeschiedenen, der dem Hause einst vorstand. Für den Begriff des *Wanderns*, des *Umher- oder Durchziehens* hat die ältere, die aramäische Sprache, den Stamm PLS, (häufig im Talm. Tract. Erubin) woher der Namen PLeSheth, für das Land der ersten Auswanderer, der Philister. Kenntlicher noch tritt dieser Stamm hervor in dem Namen Phalaschen, worunter die aus Palästina nach Abyssinien ausgewanderten Juden zu verstehen sind, und wir glauben nicht fehlzugreifen, wenn wir den Namen der ersten und ältesten Bewohner Griechenlands, der Pelasger, auf diesen Verbalstamm zurückführen.

Mit diesen Pelasgern, die erst späterhin von den übrigen griechischen Stämmen dem jonischen, äolischen und dorischen Stamme in den Hintergrund gedrängt wurden, wanderte das Idol des Phetisch in Griechenland ein, woselbst es einen desto günstigern Boden fand, als dahin auch die ägyptische Anschauung sich ergossen hatte, nach welcher an Stelle der von den orientalischen Völkern vergötterten Naturkräfte die im animalischen Leben waltenden Kräfte zu setzen seien. Daher also stammen die vermenschlichten Götter Griechenlands, der anthropomorphische Polytheismus, nach welchem der griechische Göttersitz, der Olymp, gar nichts anderes als ein Theater ist, auf welchem die als Menschen zur Personificierung menschlicher Tugenden wie auch menschlicher Laster auftretenden Götter ihre Rollen in höchster Vollendung spielen.

Daraus erklärt es sich auch, warum es trotz aller Untersuchungen bis allher uns noch nicht gelungen, bei der Darstellung der einzelnen philosophischen Systeme auch eine solche zu geben über den Gottesbegriff des betreffenden Philosophen. — Denn wie sollten wir das? War doch jener Philosoph selbst sich nicht weniger unklar über seinen vermensch-

lichten Gott, als es uns stets schwer fällt, den Charakter eines Menschen mit aller Verlässigkeit festzustellen. Ebenso sehen wir in keinem alten Staate so zahlreiche Prozesse wegen Gotteslästerung, als in Griechenland. Dadurch nämlich, dass auch die lasterhaften Götter doch immer noch Götter blieben, wenn sie nur den Charakter des Lasters zur vollendeten Darstellung brachten, dünkte jeder Hallunke sich ein Gott zu sein oder pochte wenigstens auf seine göttliche Ebenbürtigkeit, so dass die Atheniensische Polizei nicht genug Hände und Augen haben konnte, die Legitimition der wirklichen Götter zu prüfen, und die Atheniensische Staatsanwaltschaft von der Regierung beauftragt war zur strengen Handhabung der die Gotteslästerung betreffenden Paragraphen, um den religiös verwilderten Menschenhaufen in Respect zu erhalten vor den vermenschlichten Göttern.

Und doch erwuchs, wie aus Moder, Fäulniss und Verwesung die schönste Blüthe voll Wohlgeruchs, aus diesen modrigen Culturzuständen unsere höchste Cultur, alle unsere Errungenschaften, die wir dem Fortschritte des menschlichen Forschungsgeistes danken.

Denn stand in der früher herrschenden orientalischen Welt- und Gottesanschauung der Mensch staunend und anbetend, ganz unthätig, vor der Natur, so wurde er doch mitten in dem wilden wüsten Taumel der verworrenen griechischen Glaubenszustände seiner Thatkraft und seiner Fähigkeiten sich bewusst und gewann den Muth, der Natur fest ins Auge zu sehen. Fragte man früher, wie Gott die Welt geschaffen hat, so fragen die griechischen Hyliker, welcher Urstoff sich am besten dazu eignete, wenn ein vernünftiger Mensch aus ihm eine Welt herstellen wollte, und blieb der Orientale bei der Vernunft stehen, sich damit begnügend, wenn er nur die Daseinswelt und die in der Natur bereits bestehenden Gesetze erkannt hatte, so schritt der Grieche im Geiste weiter, sinnend auf noch nicht Bestehendes und ahnend, dass es noch nicht gekannte Gesetze in der Natur geben müsse, durch welche jenes noch nicht Bestehende auf künstlichem Wege ins Dasein zu setzen sei; und wagte end-

lich der Orientale es kaum, ein Gesicht zu malen, weil es geist-, leb- und daher gottlos ist, so malte und meisselte die griechische Kunst in todtes Gestein mit leblosen Material den menschlichen Geist hinein, den sie als der Gottheit ebenbürtig erkannt hatte.

Das also sind die Helden von Marathon und den Thermopylen, die nicht nach fremden Willen, in fremdem Geiste um ein Stück fremder Erde kämpften, sondern die auf heimischen Boden ihren eigenen Willen, ihren eigenen Geist wollten walten sehen; das ist's, was die Geistesheroen von Elea, Athen. Stagira, welche die Welt des Denkens für Griechenland eroberten, und das endlich war der Geist, der selbst nach dem Sturze der griechischen Heeresmacht im Heere der Macedonier neu erstand, die Helden dieses Heeres zu neuen heroischen Thaten und zur Gründung eines neuen Weltreiches führte. Und als auch über dieses Weltreich der Sturz einher brach durch Theilung nach dem Tode des grossen Begründers Alexander und in der nach diesem genannten Stadt der Jude Philo seine jüdische Theosophie in die griechische Philosophie hineintrug, durch seine Loges-Lehre, nachdem bereits früher Syrien, das als einen Theil jenes Weltreiches die Griechen innehatten, die Uebermacht der gottesbegeisterten Helden, der Maccabäer, erfahren, da sahen die an das Grosse gewöhnten Griechen auf den grossen Gott der Juden neidisch und machten ihn zu ihrem Gotte, indem sie ihn in einen Menschen hineinmalten, aber — ihn in weicheren und gefälligeren Zügen malten, in denen der Liebe und des Erbarmens. So leuchtet aus der jüdischen Theosophie und der griechischen Philosophie die christliche Gottesanschauung.



Corrigenda et addenda.

Zu Seite 21. Bekanntlich ist bei Amputationen solcher Gliedmassen, die sich bald wieder ersetzen, oder bei Thiergattungen überhaupt, die mehr Regeneration fähig sind, der Schmerz ein minder empfindlicher; ein Beweis, dass dieser stets im Verhältnisse zu dem Verluste resp. zu dem Verlust-Ersatze steht und dass er nur daher rührt, weil die Natur in ihrer Entfaltung in ihm gestört ist, dass wir daher nur den Schmerz der animistisch belebten Natur mitempfinden.

Zu Seite 146. Nach talmudischer Anschauung rührt der Schall des Donners von einer Reibung der Wolken her, und besteht für diese Naturerscheinung eine besondere Benediction. Diejenige für den Blitz ist in Bezugnahme auf die Bibelstelle: „Gott sprach, es werde Licht und es ward Licht“ abgefasst. So pedantisch wollen wir aber die Sache doch nicht nehmen, sondern uns damit begnügen, zu wissen, dass die Alten in jener Gewittererscheinung eine Art des Schöpfungsactes erkannten. — Dies zu meiner Rechtfertigung gegen irgend einen Talmudschnüffler der modernen Talmudschulen, wenn er etwa über diese meine Auseinandersetzung die Nase rümpfen oder in irgend einer der Ablagerungsstellen der heute so zahlreichen „Theologischen Wochen- und Monatsschriften“ mit seiner Gelahrtheit gegen mich ins Feld ziehen wollte.

Zu Seite 151. Ein Freund von mir, der die Güte hatte, hier und da mir eine Correctur oder den ihm zugeschickten Aushängebogen zu lesen, macht mich nach bereits geschehenem Drucke aufmerksam, jener Zeitungsbericht über den Pariser „Sonderling" sei nur eine Mystification gewesen, gerichtet gegen veraltete, von neueren französischen Gelehrten aber wieder aufgenommene psychologische Ansichten. Ich setze gar keinen Zweifel in die Mittheilung des ebenso gewissenhaften als gründlichen Gelehrten, glaube aber dennoch auch bei Wegfall des auf jenen Zeitungsbericht beruhenden Beweises meine Meinung über die „Physiologie des Gedankens" aufrecht erhalten zu dürfen.

Zu S. 191: Dem Bibelverse, der Mann (Isch) habe seine Frau Ischa genannt, weil sie aus ihm entstanden sei (Gen. II, 23) gerecht zu werden, nützt alle Sprachkünstelei nichts; אִישׁ und אִשָּׁה, wie Mann und Frau hebräisch heissen, lassen sich nie und nimmer auf ein und dasselbe Etymon zurückführen, wohl aber das aramäische אֱנָשׁ und אִנְתְּתָא, wo die etymologische Zusammengehörigkeit eine unverkennbare ist (vergl. meine „hebr. Unterrichtsbriefe" § 59 Note 2). Ebenso decken sich das aramäische Verbum חֲוָה mit dem aram. Nomen חִוְיָא etymologisch ganz gut (vergl. meine Ausgabe der chaldäischen Grammatik von Winer, S. 18, Note I.), während da hebr. Verb חָיָה oder חָיַי, von welchem nach biblischer Angabe (Gen. III. 20) die Frau חַוָּה heissen soll, in gar keiner sprachlichen Verwandtschaft zu einander stehen. Wir sehen sonach, dass der Uebersetzer sich hier mit einer bloss lautlichen Aehnlichkeit begnügt hat, dass daher der Urtext aramäisch war, wo die sprachliche Verwandtschaft vollkommen dem Sinne entspricht.

Zu S. 203: Wer ist der בן לענה (*Sohn des Absinth, der Bitterkeit*), dessen Schriften bei am Sabbath ausgebrochenen Brande nach talmudischer Vorschrift (Sanh. 100b) nicht gerettet werden dürfen? Es ist der römische Dichter Lucrez, welcher in seinem Buche „de natura rerum" die Welt uns als Jammerthal und das Leben in ihr als Bitterkeit schildert und so einen der ersten und wichtigsten Grundsätze der mosaischen Welt- und Gottesanschauung, den Optimismus, leugnet, ihn sogar lächerlich zu machen sucht, indem er zu Ende des Buches die zu Perikles Zeiten in Athen ausgebrochene Pest mit allen ihren Schrecken in den grellsten Farben darstellt.

---

ibid. Vgl. „Hebr. Unterrichtsbriefe“ § 75 Anm., zu welcher ich noch das Psalmistische אך בְּצֶלֶם יתהלך איש (nicht כְּצלם, wie die Lexigraphen sich zu helfen suchen), für das Zerrinnen des Lebens in Sehnsucht und Hoffen, in Ideale, hinzufüge.

Zu Seite 204. Das im Talmud häufig vorkommende wie auch das als Bezeichnung für diese eigne Art Philosophierens gebrauchte Wort wird folgendermaassen geschrieben: קבלה, ist aber der verschiedenen Bedeutung nach ganz verschieden zu punctieren und zu lesen. Das ursprüngliche mosaische Gesetz hatte nämlich späterhin sich als nicht ausreichend erwiesen für die erweiterten Lebensbeziehungen und bedurften einige einzelne Gesetze ihrer wörtlichen Fassung nach sogar einer weiteren Erklärung. Diese Erklärung (פֵּרוּשִׁים *peruschin*, daher die Bezeichnung Pharisäer, für jene, die zu diesen Erklärungen sich bekannten) die in verschiedenen patriarchischen Familien verschieden lautete, wurde erst später ausgelesen und codifizirt durch den Patriarchen Rabbi Jehuda und unter dem Namen Mischna allgemein als Ritual- und Rechtscodex anerkannt. Diese auf dem Wege der *Ueberlieferung empfangene* (hebr. קִבֵּל *quibbel*) Ergänzung ist, als nomen von dem eben genannten Verb, קַבָּלָה zu lesen. Nicht so das קבלה, als Bezeichnung jener besondern Art speculativen Forschens. Wenn nicht irgend einen Commentator, der auf diese Weise den einen oder andern Bibel-Vers (in Neuhebräisch) zu erklären sucht, haben wir keinen einzigen Fachgelehrten dieser Art Philosophirens zu nennen, der sein Werk in hebr. Sprache geschrieben hätte, was daher rührt, dass diese Sprache gar keine, und selbst im Neuhebräisch nicht zu erreichende nomina abstracta hat, mehr aber noch davon, dass diese Speculation schon an mehrere griechische Philosophen anknüpft, die im 5. und 6. Jahrhundert zunächst in das Syrische übersetzt worden sind, das doch eigentlich nichts weiter als ein mit griechischen Vocabeln versetztes Aramäisch ist. So haben die meisten dieser jüdischen Philosophen aramäisch geschrieben, und ist es nicht einzusehen, warum sie ihre Werke hebräisch sollten benannt haben, zumal es im Aramäischen ein ganz geeignetes Etymon für den Begriff dieser Speculationsweise giebt, nämlich das verbum קְבַל (q'val) *obscurum, mysteriosum esse* und ist das nomen daher קְבָלָה *q'vala* zu lesen, und die Anhänger derselben, wenn wir sie schon latinisiren wollen, q'valistici zu nennen. Die Abweichung von dem gewöhnlichen Gebrauche muss uns wenig genieren. Einer im Priesterornate oder ein anderer mit dem Professorentitel dürfte nur einmal den Fehler im Lesen des Wortes קבלה begehen und er wird mit der Zeit ein sanctionirter und autorisirter, sowie wir in unseren Tagen derartige lebendige Fehler in Massen sehen können.

Zu Seite 210: Der Text lautet: ויחזק חרש את צרף מחליק פַּטִּישׁ את הולם פעם אמר לדבק טוב הוא ויחזקהו במסמרים לא ימוט: Hätte Tylor, der, wenn nicht gar das beste, so doch die reichhaltigste Quellensammlung in seinem Buche „Urgeschichte der Menschheit“ uns geboten, beim Zusammenstellen der Bibelstellen diesen Urtext gelesen, dann würde er nicht auf die gar sonderliche Conjectur gekommen sein, das Wort „Fetisch“, dessen Cult er selbst als einen viel ältern in Vorderasien heimischen erkennt, auf ein viel jüngeres portugiesisches Wort zurückzuführen. In der That aber ist auch der Name, wie sein Cult vorderasiatisch, aramäisch nämlich, wo der Stamm BTSch *schlagen, hämmern* bedeutet, von welchem, mit Verwechslung der Labialen B und P (ב und פ) das hebräische פַּטִּישׁ *Hammer*, herkommt. Phetisch entspricht sonach ganz dem Participium passiv בְּטִישׁ oder פְּטִישׁ der *gehämmerte* (Gott), wenn wir nämlich (wie es beim Erlernen oder auch später bei geringer Geläufigkeit in der Aussprache immer vorkommt) das Schwa mobile wie kurzes e lesen. Die Aspiration des labialen B oder P durch Ph thut hier gar nichts, weil dieselbe nur durch den Positiv bedingt ist und wir in der angedeuteten Stelle ebenso פַּטִּישׁ lesen müssten, wenn das vorangehende Wort mit einem unhörbaren Buchstaben schloss, z. B. מחליקי פטיש im Plural hätten.

Zum Schlusse bitte ich den freundlichen Leser, es weder als Grossthuerei noch als Eitelkeit ansehen zu wollen, wenn ich in diesen „Schlussnoten“ mich selbst öfter nach meinen Werken citire. Vielmehr soll darin das Selbstbekenntniss liegen, dass ich mit meinen Ansichten ganz allein stehe und diese von unseren jungen Herren Professoren, die heute die Kritik und das Wissen in Erbpacht haben, sehr abschlägig beurtheilt worden sind. Ja sogar weiss nach Erscheinen meiner oben citirten Ausgabe der „Wiener'schen chaldäischen Grammatik“ ein Herr Prof. Kautzsch gar nicht, „ob er meine Unwissenheit oder meine Arroganz mehr bewundern solle“ *). — Ein anderer Kritikus, ebenfalls Professor seines Zeichens (ich glaube, Berlin hat die Ehre ihn zu besitzen), Namens Barth, kann sich ebenfalls nicht „genug darüber wundern, wie eine renommierte Buchhandlung solch ein die Wissenschaft entwürdigendes Werk in Verlag nehmen kann“, da ich weder hebräisch noch aramäisch soll lesen können, noch Begriffe von einem Sprachgesetze haben, noch im Stande sein soll, einen Satz correct deutsch niederzuschreiben. Bei etwa noch gewünschter Begründung oder sonstiger Unklarheit müsste der

*) Bei dieser Gelegenheit nehme ich Veranlassung, die Universität Göttingen um Entschuldigung zu bitten, dass ich in meiner Rechtfertigung gegen jene Kritik, in meiner „Einleitung zur talm. Chrestomathie“ jenen Herrn Professor als ihr angehörig bezeichnete.

freundliche Leser schon die Güte haben, die citierten Stellen selbst zu beurtheilen. Und sollte er weiter die Güte haben auch die Kritik zu prüfen, verweise ich auf meine Rechtfertigung gegen dieselbe in der Vorrede zu meiner „Talmudischen Chrestomathie“, aus welcher Rechtfertigung genügend zu erfahren ist, dass diese kritischen Herren Professoren nicht urtheilsberechtigt sind, dass es für die Wissenschaft, für die Ehre des deutschen Gelehrtenthums und für diese Herren Professoren selbst besser gewesen wäre, wenn sie noch länger, einige Jahre wenigstens auf der Schulbank wären sitzen geblieben, als dass man sie, weil sie ein Rädchen, ein Schräubchen, ja, einen blossen Stift zum Uhrwerke der Wissenschaft geliefert haben, von der Schulbank weg auf den akademischen Lehrstuhl setzte. Uebrigens will ich diese Bemerkung nur in Bezug auf die mir bekannten Fächer der Bibel- und semitischen Sprachforschung gethan haben, und ich schliesse in gebührender Beherzigung der Worte Langes, mit welchen er sein sehr schätzenswerthes Buch „Geschichte des Materialismus“ schliesst: „Die Wahrheit, zu spät, kommt dennoch früh genug; denn die Menschheit stirbt noch nicht. Glückliche Naturen treffen den Augenblick; niemals aber hat der denkende Beobachter ein Recht zu schweigen, weil er weiss, dass ihn für jetzt nur Wenige hören werden.“



Druck von C. W. Vollrath in Leipzig.

